تكوين العقل الحديث

الجزء الأول

تأليف

جون هرمان راندال

ترجمة

الدكتور جورج طعمه

مراجعة

الأستاذ برهان الدين الدجاني

مقدمة تحليلية بقلم

الدكتور محمّد حسين هيكل

الناشر : دار الثقافة بيروت



تكوين العقل الحديث

الجزء الأول

نشر بالاشتراك مع
مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر

تكوين العقل الحديث

الجزء الأول

تأليف

جون هرمان راندال

ترجمة

الدكتور جورج طعمه

مراجعة

الأستاذ برهان الدين الدجاني

تقديم

الدكتور محمّد حسين هيكل

الناشر

دار الثقافة ببيروت

موزع الكتاب فى مصر : مكتبة الخانجى بالقاهرة

موزع الكتاب فى العراق : مكتبة المثنى ببغداد

Published by Houghton Mifflin Company.

محتويات الكتاب

صفحة

الكتاب الثانى

عالم النهضة الجديد

صفحة

صفحة

الكتاب الثالث

نظام الطبيعة – تطور الفكر فى القرنين السابع عشر والثامن عشر

صفحة



المشتركون فى هذا الكتاب

جون هرمان راندل : المؤلف

ولد جون راندل فى بلدة جراند رابيدز بولاية متشيجان بالولايات المتحدة فى ١١ فبراير ١٨٩٩ . وتلقى الدراسة بجامعة كولمبيا ومعهد التربية بنيويورك وحصل على درجة دكتور فى الفلسفة فى ١٩٢٢ .

وتقلب فى مناصب التدريس حتى عين أستاذاً بجامعة كولمبيا فى ١٩٣٥ .

وهو رئيس لجنة تحرير مجلة « الأفكار التاريخية » ومحرر فى « مجلة الفلسفة » وعضو فى الجمعية الفلسفية .

وقد أصدر كتباً عديدة من أشهرها « تاريخ الأفكار فى عصر النهضة والعصر الحديث» و« تاريخ العلم» و«حضارتنا المتطورة » و« الدين والعالم الحديث»

چورج طعمه : المترجم

ولد فى ١٩٢٠ بدمشق وتلقى دراسته بالجامعة الأمريكية ببيروت ونال درجة دكتور فى الفلسفة من جامعة جورج تاون بواشنطن .

كان أستاذ بالجامعة السورية ووكيلا مساعداً فى وزارة الخارجية .

وقد نشر عدة كتب وأبحاث بالعربية والانجليزية عن ابن خلدون وابن سينا وليبنتز . كما نقل كتاب برتراند راسل « تاريخ الفلسفة الغربية » إلى اللغة العربية .

برهان الدجانى : المراجع

حاصل على شهادة الأستاذية من الجامعة الأمريكية سنة ١٩٤٠ فى الاقتصاد ودبلوم الحقوق من كلية الحقوق بالقدس سنة ١٩٤٧ وهو الآن أستاذ

مساعد بالجامعة الأمريكية ببيروت وقد نشر عدة أبحاث فى المجلات المعروفة ونشر أخيراً كتاب « إسرائيل خطر اقتصادى وعسكرى » سنة ١٩٥٢ .

الدكتور محمد حسين هيكل : صاحب المقدمة

الكاتب المصرى الشهير الذى شغل منصب وزير التربية والتعليم أكثر من مرة وله مؤلفات عديدة معروفة من أشهرها كتاب « محمد » .

المهندس رفيق البابلى : مصمم الغلاف

خريج كلية الهندسة بجامعة القاهرة . سبق أن صمم عدة أغلفة لمؤسسة فرانكلين ونال جائزتها عن تصميم غلاف « كيف تتكامل الشخصية » . اعتاد قراءة الكتاب فى أصله الإنجليزى ليتبين الفكرة عنه قبل وضعه التصميم .

مقدمة المترجم

تتداول على ألسنتنا اليوم أو تشيع فى كتاباتنا الفكرية مفاهيم وألفاظ كثيرة « كعقلية القرون الوسطى » و « العقلية الحديثة » و « الرجعية » و « التقدم » و « الإصلاح » وغيرها ، دون أن نعطى هذه المفاهيم أو الألفاظ مضمونها العلمى الدقيق أو محتواها التاريخى ، بحيث يدور تفكيرنا حول مفاهيم نستعملها استعمالا غامضاً غير صحيح . ومن هنا كان الخطأ فى التفكير والإبهام – بالقياس لأنفسنا – فى نظرنا إلى الماضى والحاضر والمستقبل . فكم نسمع عن دعوات للإصلاح ، أو نقرأ عن ضرورة تأسيس نهضتنا الحديثة على « فلسفة كونية أو كيانية شاملة » ، ولو أنت سألت الكثيرين من أصحاب هذه الدعوات عن المقصود بالإصلاح أو بالفلسفة الكونية أو الكيانية لما وجدت أكثر من ألفاظ كبيرة يتجاهل أصحابها أن الحقيقة ليست فى إطلاق أحكام كلية أو تعميمات جارفة ، ولكنها تقوم فى المحط الأخير على الجزئيات والتفصيلات فضلا عن المبادئ الكلية. وعلى ذلك فلسنا نبالغ إذا قلنا إن بين العيوب الأساسية التى تشكو منها ثقافتنا العربية المعاصرة والتى تؤخذ على تفكيرنا العربى الحديث هو استعمال المفاهيم دون مضمونها الدقيق بحيث نجعلها فارغة جوفاء .

وفضيلة هذا الكتاب « تكوين العقل الحديث » الذى أقدمه للقارئ العربى اليوم أنه يسد مثل هذا النقص بإعطائه كثيراً من المفاهيم التى ذكرتها – بل وأكثر منها بكثير – مضمونها التاريخى والعلمى ، ويحددها تحديداً بيناً واضحاً ، بوضعها فى إطارها الصحيح من الزمان والمكان الذى نشأت فيه ، معفياً بالنتيجة على الكثير من أنصاف الحقائق التى نقلبها . وتحديد المفاهيم

ضرورة أولى لكل تفكير نير واضح يطمح للتوصل إلى نتائج صحيحة من مقدمات ثابتة سليمة .

وتبرز في الكتاب ناحيتان : وحدة المعرفة البشرية ووحدة الثقافة الإنسانية . فلقد اعتدنا تحت تأثير تقسيم العلوم ونشوء الاختصاص والمبالغة به خاصة بعد القرن التاسع عشر أن نفصل بين المشاكل الفكرية فصلا حاسما ، متناسين أن الحدود التي نقيمها بين قضايا العلم والمعرفة إنما هي ناشئة عن حدودنا الذاتية بالدرجة الأولى . فثمة مشكلة « لاهوتية » وأخرى « فلسفية » أو« سياسية » أو « اجتماعية » أو « اقتصادية » . وكل مشكلة من هذه المشاكل أثرت في جميع المشاكل الأخرى وتأثرت منها ، وكانت لها ظواهرها ونتائجها في الحياة العملية الواقعية التي أدت خلال تطور تاريخي طويل إلى تكوين المجتمع العلمي الحديث . فثورة نيوتن مثلا لم تكن مجرد ثورة علمية في الفيزياء ولكن تأثيرها امتد إلى الفلسفة والاجتماع والسياسية وكان لها أثرها الخاص في تكوين عقلية الإنسان الحديث ، وقس على ذلك قضايا المعرفة الأخرى كلها .

أضف إلى هذا أن الثقافة الإنسانية لم تكن نسيج أمة واحدة مما يبرر لنا القول — كما يقول البعض — « ثمة ثقافة يجب أن نأخذ منها وأخرى يجب أن نهملها » . بل كل ثقافة قومية ، أغنت هذه الثقافة الإنسانية الواحدة ، الشاملة المتعالية ، واغتنت منها بقدر ما تفاعلت معها تفاعلا حيًّا ، وأخذت منها وأعطتها ، واعتبرت نفسها جزءاً مكوناً منها ، متكوناً فيها وضمنها على حد سواء . وهو الشرط الأساسي الضروري لتكوين ثقافة مبدعة خلاقة . وعلى ذلك فأنت تقرأ في هذا الكتاب مثلا ما كان من أثر للثقافة والعلم العربيين في عصر النهضة الأوروبية خاصة . كما تقرأ عن مساهمات جميع الثقافات الحية الأخرى . أما الثقافات المنقرضة فهي التي تحبس نفسها ضمن قوقعة محكمة ، لا ينفذ شيء منها أو إليها وتزعم ضمن هذه القوقعة وحدها بأنها « الحق المطلق » دون أن تعي أنها باتخاذها مثل هذا الموقف تحكم على ذاتها حكماً مبرماً بالانقراض والموت .

ثم إننا فى عالمنا العربى وفى رغبتنا الملحة لإقامة مجتمع حديث أضعنا حس الزمن التاريخى الصحيح وهو من التقدم والتطور بمثابة المادة من الصورة . ويتضح ذلك أكثر ما يتضح فى مفاهيمنا الاجتماعية وتفكيرنا السياسى . فنحن نتحدث عن نظم ديمقراطية أو اشتراكية يتمتع العالم المتمدن بنعمها وخيراتها اليوم . ونتناسى الأجيال الطويلة من الزمن ، والتضحيات البشرية الهائلة ، وجهود المفكرين والعلماء والمصلحين ، الذين قدموا حياتهم قرابين على مذبح الفكر والحياة ، والمفاصل والرقاب التى اجتزتها ، والثورات الكاسحة والدماء والدموع ، التى عرفها العالم المتمدن قبل أن يحقق الفوائد التى ينعم بها اليوم . فوراء كل فكرة من الأفكار ، أو وراء كل حق من حقوق الإنسان التى نعتبرها أموراً بديهية ، عشرات بل مئات من الأفكار والحوادث التى أدت إلى توطيد هذه الأمور بحيث أصبحت من مقومات العقل الحديث. ولا أقصد من ذلك أن نقبع فى زاوية متفرجين منفعلين ، بل أن نشعر بضرورة الثمن الباهظ الذى دفعه بناة الثقافة والحضارة والذي تنعكس بعض صوره الممتعة الرائعة فى فصول هذا الكتاب .

أما مؤلف الكتاب فهو جون راندال ، ولد فى ولاية ميشغان فى أميركا عام ١٨٩٩ . درس فى جامعة كولومبيا ونال درجة الدكتوراه فى الفلسفة منها عام ١٩٢٢ . ودرّس الفلسفة فيها ابتداء من عام ١٩٢٠ إلى أن أصبح أستاذاً عام ١٩٣٥ وما زال فى هذا المنصب . وله عدة مؤلفات غير الكتاب الذى نقدمه لقراء العربية اليوم أهمها « الانبعاث وتاريخ الأفكار الحديث » و« تاريخ العلم » و « الدين والعالم الحديث » .

نشر « تكوين العقل الحديث » لأول مرة عام ١٩٢٦ ، ثم نشر ثانية بعد تنقيحه عام ١٩٤٠ .

ونظراً لضخامة الكتاب باللغة الإنجليزية كان لا بد من تقسيمه إلى جزءين باللغة العربية يتناول الجزء الأول الذى يصدر اليوم « النظرة الفكرية فى القرون

الوسطى المسيحية » و« عالم الانبعاث الجديد » و« نظام الطبيعة أو تطور الفكر في القرنين السابع عشر والثامن عشر » . أما الجزء الثاني فموضوعه « عالم ينمو — الأفكار والآمال في السنوات المائة الأخيرة » .

وإنني لأرغب في نهاية هذه المقدمة الموجزة أن أوجه خالص الشكر لزميلي وصديقي الأستاذ برهان الدين الدجاني للعناية الفائقة والجهد المخلص اللذين بذلهما في مراجعة هذا الكتاب .

لقد كان نقل هذا الكتاب للغة العربية رحلة شاقة في عالم الفكر والثقافة والحضارة . ولكنها رحلة ممتعة دون ريب ، نأمل أن يجد القارئ العربي فيها المتعة التي وجدناها ونحن نجتازها .

بيروت : ٣٠ حزيران ١٩٥٥ — جورج طعمة

مقدمة

بقلم الدكتور محمد حسين هيكل

هذه كلمة تقديم لكتاب جليل حقاً . وضعه الأستاذ جون هرمان راندل ، الأستاذ بجامعة كولومبيا الأمريكية ، ونقله إلى العربية الدكتور جورج طعمة ونشرته مؤسسة فرانكلين . ويكفى أن يذكر الإنسان موضوع الكتاب ليؤمن بأنه سفر قيم جليل . فهو عرض للتراث الفكرى الذي تستند إليه الحضارة فى العصر الحديث ، وهو بهذه المثابة تصوير لتطور التفكير الإنسانى فى حقبة معينة تطوراً أدى بالإنسانية ، فيما تنعم به من مظاهر الحضارة المختلفة ، إلى الصورة التى نشهدها اليوم . وما أحوج العالم إلى الإحاطة بتاريخ التفكير الإنسانى منذ أقدم العصور . هذا التاريخ الذى نقل الإنسان خلال الأجيال والقرون من حالته البدائية البسيطة إلى حالته المركبة الحاضرة ، والذى جعل منه القوة التى تسيطر على الوجود وتنشئ فى كل حقبة جديداً .

وتاريخ الإنسانية الفكرى أدق بكثير من سائر جوانب التاريخ الإنسانى . وهو يتناول هذه الجوانب جميعاً ، وله الأثر الأكبر فيها . فتاريخ الحروب والثورات ، والتاريخ الاقتصادى ، والتاريخ السياسى ، والتاريخ الزراعى أو الصناعى ، وجوانب التاريخ الإنسانى على اختلافها تتأثر كلها إلى حد قليل أو كثير بتاريخنا الفكرى تأثراً ظاهراً ، وما كتب عن هذا التاريخ الفكرى قليل مع ذلك بالقياس إلى ما كتب عن مناحى التاريخ الأخرى. وإنما يستكشف الإنسان هذا التاريخ من النضال المتصل بين ألوان التفكير ، لأن هذه الألوان

دونت منذ أقدم الحقب ما حدث من مجادلات ومعارك فكرية بين الطوائف الإنسانية المختلفة . لكن التطور الفكرى لم يدون مع ذلك بوصفه تاريخاً ، وفاقاً للقواعد التى يدون بها التاريخ . بل بقيت عناصره ومواده مشتتة يرجع إليها من شاء فى أصولها . إلا ما دون منها للناشئة فى مدارسهم ليحيطوا إجمالا بالتراث الفكرى لآبائهم وأجدادهم .

أما هذا الكتاب الذى يضعه مؤلفه ومترجمه وناشروه بين أيدى القراء اليوم فيتحدث بإفاضة عن حقبة من هذا التاريخ وعن أثرها فى تطور المجتمع الإنسانى على الأجيال إلى عصرنا الحديث . وهو بهذه المثابة محاولة جريئة جديرة بالتقدير والإكبار . وجدارتها بالتقدير أكثر وضوحاً فى نظر الذين يعتقدون عن إيمان أن تاريخ الإنسانية يتلخص فى تطور تفكيرها ، لأن هذا التطور هو المتصل على الزمان . وكل حلقة من سلسلته باقية إلى اليوم قيد البحث والتمحيص من جانب العلماء والمفكرين ومن يعتقدون أن مصير الإنسانية رهن فى النهاية بمصير العقل الإنسانى يوم يبلغ كماله ، فيبلغ بالإنسانية وحضارتها مثل هذا الكمال . فإذا ما قدر لهذا اليوم أن يكون ارتسمت أمام المؤرخ وأمام المفكر صورة كاملة للخطوات التى قطعتها الإنسانية خلال العصور وفى مختلف أرجاء العالم كى تبلغ هذا الكمال . فأما إلى يومئذ فستبقى جهودنا محدودة فى حقبة بذاتها من الزمان ، أو فى صورة بذاتها من صور الحضارة ، وسنظل نحاول تفسير مظاهر الحياة فى حدود هذه الصور فنهتدى إلى غايتنا حيناً ، ونبعد عنها أحياناً .

١

وجهدنا فى هذه المحاولات لا يحده زمان ولا مكان . فما يزال كثيرون يتساءلون : متى وجد العالم وكيف وجد ؟ ومتى وجد الإنسان وكيف وجد ؟ وماذا كان حظه من العلم يوم وجد؟ ولا تزال الأجوبة على هذه الأسئلة تختلف

بين الدين والعلم ، وبين دين وآخر ، وبين عالم وآخر . تقول الأديان إن آدم أبو البشر ، ويقول دارون إن الإنسان تطور من سلالات حيوانية سبقته كانت القرود آخرها ، ويقول أبو العلاء المعرى :

جائز أن يكون آدم هذا قبله آدم على إثر آدم

وتقول الأديان إن الله خلق آدم من طين وأسكنه الجنة وعلمه الأسماء كلها ، ثم يختلف المفسرون فى الجنة المقصودة ، أهى فى السماء أم فى الأرض ، ويذهب بعضهم إلى أنها فى السماء بدليل قوله تعالى لآدم وحواء : اهبطا منها — أى من الجنة — بعضكم لبعض عدو ، وبدليل أنها جنة الخلد ، والخلد ليس للأرض ولا لشىء مما عليها ، وتقول التوراة إن الجنة التى أسكن الله فيها آدم وحواء على الأرض ، وأنها على مقربة من عدن ، ولذلك سميت جنة عدن . وتذكر الكتب المقدسة ما حدث بعد هبوط آدم وحواء على الأرض ، وتروى قصة قابيل وهابيل ، ثم تذكر طوفان نوح وأنه أغرق كل ما على الأرض من نبات وإنسان وحيوان ، عدا من أسكنهم نوح فلكه . فلما انحسر الطوفان بدأت الحياة تعود إلى الأرض . بدأ النبات ينمو ، وبدأ تناسل الحيوان والإنسان ، وبدأ عصر جديد من عصور التاريخ الإنسانى .

لم يدون التاريخ شيئاً ثابتاً عما سبق نوحاً وفلكه فيما يتعلق بالتفكير الإنسانى ، اللهم إلا ما أوردته الكتب المقدسة عن فكرة الألوهية . والواقع أن هذه الفكرة من أقدم ما آمن به الإنسان ، وإن اختلف تصوير الناس إياها ، وإن اختلفت مظاهر التوحيد والشرك واختلفت صورها . وفكرة الألوهية ليست من إنشاء الأديان الكتابية التى ظهرت أول ما ظهرت فى الشرق الأدنى ، حول البحر الأبيض المتوسط والبحر الأحمر ، بل ترجع إلى أقدم الحقب ، وتتحدث عنها الكتب التى بقيت من أقدم العصور منسوبة إلى كهنة مصر الفرعونية ، وإلى حكماء الهند والصين ، وإلى فلاسفة اليونان فى العصور اللاحقة لهذه الأيام العريقة فى القدم .

وأنت إذا وقفت عند آلهة الأغريق أو عند آلهة الفرس أو آلهة الأقوام الأخرى التى لا تعرف التوحيد وتنادى بتعدد الآلهة ، رأيتها تجعل لكل قوة ولكل معنى فى الكون إلهاً . فللخير إله ، وللشر إله ، وللحب آلهة ، وللحرب إله . وللآلهة مجتمعين رئيس يسميه كل قوم باسم يختارونه . ويذهب بعض الباحثين إلى أن العلة التى أدت بهؤلاء المشركين إلى شركهم إنما مصدرها خوفهم من الغيب المحجوب عنهم . وفيما يمكن أن يصيبهم هذا الغيب به من ضر .

فهم يلمسون هذا الغيب فى كل ما حولهم ويعجز منطقهم عن تأويل ما يصيبهم منه ، مع أنه قد يكون بعض ظواهر الطبيعة المألوفة التى تتكرر بين الحين والحين . فالصواعق ، وكسوف الشمس ، وخسوف القمر ، والأوبئة ، والنصر والهزيمة فى الحرب ، والسعادة والبؤس فى الحب ، هذه وأمثالها أمور يحللها العلم اليوم ويقف على أسرار الكثير منها ، وإن ظل بعضها غامضاً أمامه ينتظر من يجد له فى قوانين الطبيعة وفى سنن الكون تأويلا وتفسيراً . ولكنها لم تكن كذلك قبل أن يهتدى العلم إلى أسرارها ، فلم يكن بدٌّ من أن ينسبها الإنسان إلى قوة خارقة فوق الطبيعة لها إرادة كإرادة الإنسان ، ومن المستطاع التوسل إليها إذا غضبت لتخفف من بأسها وغضبها . وكان هؤلاء المشركون يرون هذه القوة الخارقة الكبرى أبعد منالا من أن تكون بينهم وبينها صلة مباشرة ، فلا بد فى نظرهم من وسطاء يشفعون عندها لتسكن من غضبها حتى لا تعصف بالإنسان وتورده موارد الهلاك . وهؤلاء الوسطاء يشاركون الإنسان بعض مظاهر الضعف ولو بمقدار ، ثم يكون لهم من صفات هذه القوة الخارقة الكبرى ما يمكنهم من الاتصال بها والتماس رضاها . هؤلاء الوسطاء هم آلهة الخير والشر والحب والحرب وسائر هذه المجموعة التى كانت تسكن الأولمب فى اليونان ، وتسكن ما يشبه الأولمب فى البلاد الأخرى المشركة .

ولكن ! كيف السبيل إلى كسب هؤلاء الوسطاء ليبذلوا وساطتهم لدى القوة الخارقة الكبرى ! السبيل أن يتوسل إليهم بالأدعية وبالنذور وبالقرابين

وما يمكن أن يتوسل به المرء إلى ذوى الجاه والسلطان من بنى الإنسان . وبذلك يستطيع أن يستلين قلوبهم وأن يتخذهم إلى القوة الخارقة الكبرى زلفى . وكلما أوغل المرء فى أدعيته ونذوره وقرابينه كان أدنى إلى النجاح فى استمالة هؤلاء الوسطاء وكسب عطفهم ورضاهم تمهيداً لكسب القوة الخارقة الكبرى ونوال عفوها ورضاها .

فلما ارتفعت بعض الطبقات من بنى الإنسان أدركت أنها لا حاجة بها إلى هذه الزلفى تلتمسها عند الآلهة الوسطاء . ذلك ما يذكره المؤرخون عن جماعة الكهنة عند قدماء المصريين ، فهم يذكرون أنهم كانوا موحدين ، ولكنهم لم يكونوا يطالعون الشعب بتوحيدهم ، بل كانوا حريصين على أن يظل الشعب يعبد أوثانه ، حريصين على أن يكونوا كهنة هذه الأوثان والقابضين لما يقدم إليها من قرابين ونذور ، مؤمنين بأن الشعب لا يستطيع أن يسمو بعقله إلى المكان الذى سموا إليه ليتمكن من الاتصال المباشر بالقوة العليا ، قوة الألوهية الخالقة المدبرة ، التى تصرف مصائر الكون وكل ما عليه ، ومن عليه .

استمرت هذه الحال أجيالا وقروناً ، وتركت أثرها فى العقل الباطن لبنى الإنسان . ولا يزال هذا الأثر باقياً إلى وقتنا الحاضر ، وإن اختلف قوة وضعفاً باختلاف الشعوب من حيث تقدمها ، وباختلاف الأفراد من حيث وراثتهم . وإنك لتراها كمينة فى هذا العقل الباطن عند أفراد تحسب أنهم تخلصوا منها تمام التخلص . وذلك يذكرنى بكلمة كان يقولها أحد أساتذتنا منذ خمسين سنة أو نحوها فى أمر أهون من أمر العقيدة وأقل خطراً . فى ذلك الحين كانت معركة سفور المرأة وحجابها قائمة فى مصر . وكان أستاذنا هذا يناصر السفور بكل قوته . وأراد أحدهم يوماً أن يقابل ابنته ليخطبها فأبى . فسأله كيف يأبى وهو يناصر السفور بحجج لا تقاوم ، فكان جواب هذا الأستاذ الجليل : أنا سفورى بعقلى حجابى بقلبى .

كانت المعركة بين الشرك والتوحيد حامية الوطيس منذ أقدم العصور .

وما يروى عن عبادة آمون وآتون فى مصر الفرعونية يصور هذه المعركة تصويراً دقيقاً . وقد ظل الشرك وله الكلمة العليا إلى عهد قريب . فلما جاء النبى العربى محمد ﷺ قاوم هذا الشرك بقوة إيمان لاغالب لها ، لأن الله ناصرها . وإنى لأذكر الآن يوم فتح المسلمون مكة ودخل محمد الكعبة وحطم الأصنام التى كانت قائمة فى داخلها وعلى جوانبها ، وكانت موضع التقديس والعبادة من العرب جميعاً . فأشعر بأنه نقل الإنسانية خطوة واسعة فى تفكيرها ، إذ أراد أن لا يبقى التوحيد وقفاً على طائفة ذوى الثقافة دون العامة كما كان الشأن فى عصر الفراعنة وفى بلاد كثيرة أخرى ، وأن ينقل هذا التوحيد إلى قلوب العامة وعقولهم فيزول خوفهم من الغيب المحيط بهم ، وليعلموا أن لله الواحد الأحد سنناً لا تحويل لها ولا تبديل . وأنهم فى غير حاجة إلى وسطاء بينهم وبين الله لأن هذه السنن تنتج نتائجها لا محالة ، فلا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ، ولا الليل سابق النهار . ولا ينتج الخير شرًّا ، ولا تزر وازرة وزر أخرى .

لم يكن النبى العربى أول من نادى بكلمة التوحيد ودعا إليها ، بل سبقه إليها الرسل أصحاب الكتب المقدسة ، وذكرها الحكماء فى بلاد أخرى . لكن أحداً لم يجاهد فى سبيل التوحيد جهاده ، ولم ينصره كما نصره ، ولم ينتصر به ليذيعه هو وخلفاؤه فى الخافقين كما انتصر هو به . وكان هذا النصر دافعاً للتفكير الإنسانى إلى الأمام أوسع خطوة عرفها التفكير الإنسانى فى المسألة الإلهية .

كان هذا التفكير لا يقف عند مشكلة الغيب وتأويلها ، بل اتجه التفكير الإنسانى إلى ما يحيط بنا فى هذه الحياة الدنيا ، وإلى صلاتنا بهذه المحيطات ، وإلى علاقات بعضنا ببعض ، وإلى ما تسبغه علينا هذه العلاقات من نعيم إذا نحن أحسنا توجيهها ، وما تجلبه علينا من ضر إذا نحن أسأنا هذا التوجيه .

ويرجع التفكير فى ذلك كله إلى حقب ما قبل التاريخ ، ثم يتغلغل بعد ذلك فى أطواء حضارات الإنسان المتعاقبة حتى يبلغ بنا إلى هذه الحضارة التى تحكم العالم اليوم ، والتى سمت بالإنسان إلى حيث يستطيع التحكم بقدر غير قليل فى مصائر العالم .

٢

لم يقف الأستاذ راندل عند العصور الأولى من تاريخ الإنسان إلا عرضاً ، ولم يقف كذلك عند الحضارات التى ظهرت خلال تلك العصور فى مصر ، وفى الصين وفى الهند ، بل لم يقف عند حضارة الإغريق والرومان فى العصور التى سبقت المسيحية إلا بالقدر الذى أمدت به فلسفة الإغريق وآثار الرومان البعث الأوربى . وقد جعل نقطة البدء فى بحثه عن تكوين العقل الحديث ما وقع فى القرن الثانى عشر المسيحى فى أوربا ، وما كان للكنيسة الكاثوليكية يومئذ من سلطان ، وكيف أدت نظم الإقطاع فى القرون الوسطى إلى نضال بين الكنيسة والإقطاع يشبه النضال بين الكنيسة والدولة فى العصر الحديث ، وكيف تمخضت أحداث ذلك العهد عن حركة الإصلاح البروتستنتية التى قام بها لوثر وكلفن وكوسوث ، ثم كيف تطور التفكير الأوربى ، أو التفكير الغربى إن شئت ، فيما تلا ذلك من القرون فكان لتطوره أثره فى السياسة ، وفى الاجتماع ، وفى البحث العلمى المستقل عن الدين ، مما انتهى إلى التفكير الغربى الحديث المتأثر بالاتجاه العلمى ، وما نشأ عن هذا التفكير من بعث فى الحياة الاقتصادية ومن تغلب الغرب على أقطار الأرض المختلفة ونشره الأفكار التى ابتكرها العلم الحديث فى هذه الأقطار .

وللأستاذ راندل لا ريب اعتباراته الخاصة التى أدت إلى اختيار القرن الثانى عشر نقطة البدء لتطور التفكير الغربى الحديث ، وإلى اعتباره المسيحية عاملا جوهرياً فى هذا التطور الذى مر به العالم خلال القرون الثمانية التى انتهت بنا إلى ما نحن عليه . وهذا الاختيار يدعو للاعتقاد بأن المؤلف يرى أن ما حدث فى العالم من تطور التفكير قبل التاريخ الذى اختاره لم يكن له أثر حاسم فى تكوين العقل الحديث . ويؤيد اعتقادنا هذا أنه لم يذكر مجهود المسلمين فى التطور

الفكرى للعالم إلا ما كان من ترجمتهم كتب اليونان وفلسفتهم إلى لغتهم العربية ترجمة استقى منها مفكرو الغرب وعلماؤه قبل أن تنقل هذه الكتب اليونانية من أصولها إلى لغات الغرب الحديثة ، أو إلى اللغة اللاتينية .

وأحسبنى لا أوافق الأستاذ راندل على هذا الرأى ، لا من حيث ما بذله المسلمون من مجهود لتطور التفكير العالمى وكفى ، بل من حيث ما تركه التراث القديم الذى ظهر فى الهند وفى مصر الفرعونية كذلك . فالمؤرخون يذكرون أن تيار الحضارة انتقل من الشرق إلى الغرب ، وأن الآريين الذين ينتسب إليهم العنصر الأوربى اليوم قد انتقلوا من الهند عبر آسيا إلى أوربا . ولا ريب وذلك هو الشأن أنهم تركوا من آثار تفكيرهم فى البلاد الأوربية التى كانت خاضعة لحكم البرابرة حتى ذلك الحين أثراً لا يجدر إغفاله . يضاف إلى ذلك أن الفلسفة اليونانية والآثار الرومانية قد تفاعلت إلى حد كبير مع ما بذله المصريون فى الأيام التى سبقت المسيحية والتى تلتها مباشرة من جهود فى سبيل الحضارة والتطور الفكرى . فمدرسة الإسكندرية قد كان لها فى تلك العهود أبلغ الأثر على التفكير الإنسانى ، لأن كثيرين من الكتاب والفلاسفة اليونانيين والرومانيين كانوا يؤمون الإسكندرية ويأخذون عن علمها وحضارتها ثم يعودون إلى بلادهم لينشروا فيها ما أفادوه من هذه الفلسفة وهذا التفكير . وقد كان لمصر كذلك أثر لا ينكر فى تطور المسيحية فى عصورها الأولى . وهذا كله تراث ضخم لا يمكن التهوين من الأثر الذى تركه فى تطور الحضارة الإنسانية فى الأجيال التى جاءت من بعده .

والجهد الذى بذله المسلمون بعد أن امتدت إمبراطوريتهم إلى الهند والصين شرقاً ، وإلى مراكش والأندلس غرباً ، قد ترك فى التفكير الإنسانى أثراً عميقاً . وليس يقف هذا الأثر عند ما ترجموا من كتب اليونان ، بل يرجع الفضل كذلك إلى ما أضافوه هم إلى هذا التراث المجيد من تفكيرهم الذاتى فى الفلسفة والتشريع والاجتماع ، وأسماء ابن سينا وابن رشد والفارابى ومن إليهم يذكرها المؤرخون

الغربيون ويشيدون بما لآثار أصحابها من فضل على التفكير الإنسانى ، كما يذكر علماء الاجتماع أن ابن خلدون هو أول من وضع قواعد هذا العلم فى مقدمته .
فإذا نحن أضفنا إلى ذلك كله أن هؤلاء الكتاب المسلمين ، الذين ترجموا وأضافوا إلى الفلسفة اليونانية والتفكير الرومانى ما ترجموا وما أضافوا ، وأنهم أقرب من غيرهم إلى رجال القرن الثانى عشر فى أوربا ، كان حقاً علينا للتاريخ ألا نكتفى بإشارة عابرة إلى مجهودهم ، وإلى ما تركه هذا المجهود من أثر فى تطور الفكر الحديث وفى تكوينه .

ولا أرانى بحاجة إلى القول بأنى لا أقصد بما أذكر عن جهود المسلمين إلى أى اعتبار دينى . وإنما أريد أن النهضة الفكرية التى دفع الدين الجديد المسلمين إليها أدت بهم إلى التحلل من قيود الجمود الدينى الذى كان مخيماً على العالم فى ذلك العهد ، والذى كان قوى الأثر حتى فى البلاد المسيحية ، فكان من نتيجة هذه النهضة أن انطلق الفكر الإنسانى عند هؤلاء الأقوام على اختلاف البلاد التى ينتمون إليها فحطم قيود الجمود الدينى وبعث آثار الفكر التى سبقته واستفاد منها ودفع العالم فى ذلك العهد إلى حياة عقلية جديدة .

يجب أن أعترف مع ذلك بأن مجهودات المفكرين الذين سبقوا المسيحية والمفكرين الذين جاءوا بعدها واستمر تفكيرهم أساساً لحضارة الإنسانية عدة قرون ، هؤلاء وأولئك لم يتخطوا حال التفكير اللاهوتى (التيولوجى) ، وحال التفكير التجريدى (الميتافيزيقى) ، إلى الحال العلمية التى وجهت الحضارة الحديثة والتفكير الحديث . ولو أن الأستاذ راندل بدأ تاريخه لتكوين الفكر الحديث بابتداء التفكير العلمى فى القرن السابع عشر وما قبله بقليل لما كان لنا أن نذكر شيئاً مما سبقنا إلى ذكره . لكن اعتبار القرن الثانى عشر المسيحى بدء التكوين الفكرى الحديث هو الذى أثار عندنا هذه الملاحظات . فقد ظل التفكير من القرن الثانى عشر إلى القرن الخامس عشر وإلى القرن السادس عشر متردداً بين التيولوجية والميتافيزيقية . والفلاسفة والمفكرون الذين ظهروا فى تلك العصور ولا تزال آثارهم

تشهد بعضمّهم الفكرية لم يقم أحد منهم بتصوير التطور العلمى الذى حدث من بعد. على الرغم من أن كثيراً من العلوم كان قد عرف قبل ذلك. فالرياضيات والفلك وتقويم البلدان. والطب. والهندسة ، كان الكثير من قواعدها معروفاً ، منذ أقدم العصور فى عهد الفراعنة فى مصر ، أو فى آشور ، أو فى الصين . لكن اكتشاف هذه العلوم وابتكار قواعدها لم يمهد للتفكير الإنسانى طريق البحث العلمى المستقل عن الدين، ومن غير الدين عن طرائق التفكير المبنية على قواعد البحث والاستقراء المقررة اليوم .

هذه الاعتبارات تجعلنى فى حيرة بعض الشىء حين أسائل نفسى لماذا اختار الأستاذ راندل القرن الثانى عشر نقطة البدء لتكوين الفكر الحديث . يزيدنى حيرة ما أذكر من أن أكثر المؤرخين اتخذوا فتح الأتراك القسطنطينية سنة ١٤٥٣ نقطة تحول فى التفكير الغربى . فهؤلاء المؤرخون يذكرون أن الإمبراطورية الرومانية الغربية ، وكانت روما عاصمتها ، قد تدهورت وانحلت منذ بدأ الوندال الهمج غاراتهم عليها فى القرن الثالث عشر، وأن الإمبراطورية الرومانية الشرقية ظلت محتفظة بحضارة ذلك العهد إلى أن غزاها الأتراك واستولوا على عاصمتها . عند ذلك بدأ العلماء يفرون من اليونان ومن سائر أنحاء تلك الإمبراطورية وينشرون ثقافتهم من جديد فى روما ، فكان ذلك بدء البعث الجديد الذى ازدهر فى القرن السادس عشر بعد أن مهدت لهذا البعث مقدماته فى القرن الذى سبقه . ومن يومئذ بدأ النضال يشتد بين الكاثوليكية ودعاة الإصلاح البروتستنتى . وبدأ هذا النزاع يحطم قيود الفكر شيئاً فشيئاً حتى كانت النهضة العلمية التى جاءت بعد ذلك ، والتى أثمرت حضارة عصرنا الحاضر .

٣

على أن ما يخالج نفسى من حيرة سببها أن الأستاذ راندل اختار القرن الثانى عشر نقطة البدء فى تكوين الفكر الحديث لا يجنى فى شىء على جلال هذا الكتاب الذى وضعه ، فهو كتاب قيم كما ذكرت فى أول هذا التقديم ، وهو محاولة جريئة لتصوير التطور الفكرى فى القرون السبعة أو الثمانية الأخيرة تطوراً انتهى بالإنسانية إلى ما بلغته من حضارة أدت إلى مقدرة الإنسان على التحكم فى الطبيعة وفى الكون بقدر عظيم .

ويخيل إلىّ أن الأستاذ راندل قد رأى أن الحضارات التى سبقت الحضارة التى تحكم العالم اليوم ، والتى اندثرت أو على الأقل تدثرت فى حجب الماضى ، لم يبق لها من أثر إيجابى فى التفكير الحديث ، وأن ما بقى منها فى عقل الإنسانية الباطن لا أثر له فى حياة جماعتنا الإنسانية الحالية ، وأن هذه الحضارة العلمية الحديثة تتخلص شيئاً فشيئاً من مخلفات ذلك الماضى لتبرأ آخر الأمر منها بصفة حاسمة . فإن كان ما أتصوره من ذلك صحيحاً فللرجل إذن عذره عن أنه تخطى هذه المخلفات كلها . ولم يقف إلا عند آخر عهد من عهودها فى أوربا . أقول هذا وإن لم أكن مقتنعاً بهذا الرأى ، وإن كنت أعتقد أن مخلفات الماضى لا تزال عالقة بنا ، وأن عقلنا الباطن لا يزال وسيبقى يوجهنا إلى زمن لا يعلمه إلا الله .

وللأستاذ راندل تأويل لاختياره القرن الثانى بدء لتكوين العقل الحديث . ولهذا التأويل قيمته وإن اختلف الرأي فيه . فالعقل الحديث الذى يتحدث عن تكوينه هو العقل الأوربى أو العقل الغربى دون سواه . ومنذ انهارت الإمبراطورية الرومانية فى روما كان الشمال الغربى من أوربا فى شبه عزلة عن العالم ، وكان

أهله أشبه بالشعوب التي نسميها اليوم الشعوب المتخلفة عقلياً ، أو ثقافياً . وكذلك ظلوا إلى القرن الثاني عشر . ومن يومئذ بدأوا ينظمون حياة حضر مسيحية مستقرة . ومن يومئذ بدأ الفكر الحديث يتكون عندهم فى بطء شديد . لكن هذا البطء لم يمنع سيرهم من التقدم فى طريقه إلى أن كان البعث الأوربى ، وإلى أن تمخض هذا البعث عن التفكير العلمى الذى أدى إلى الحضارة الحديثة .

والأستاذ راندل يصور هذا السير البطىء أدق تصوير وأقيمه . فقد كانت الكنيسة وكان الإقطاع حليفين فى بعض تلك العصور الأولى ، وكانا راضيين عن حياة أساسها الجمود الفكرى لأن هذا الجمود كان يمكنهما من حكم الشعوب واستغلالها . ثم اختلفت الكنيسة والإقطاع وقامت بينهما معركة انتهت بانتصار الكنيسة . ولكنها لم تستطع القضاء على الإقطاع قضاء مبرماً . فلما كان البعث الأوربى وتنازع رجال الدين فيما بينهم فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر بدأت طبقة جديدة تظهر فى حياة المجتمع وتثبت وجودها ، تلك هى الطبقة الوسطى . ومن هذه الطبقة بدأ رجال الفكر والعلم يظهرون ، وبدأت أفكار جديدة تثور فى الجو وتصور للناس ألواناً من الحياة لم يكن ذهنهم يسيغها من قبل . وكان هؤلاء الشعراء والكتاب والفلاسفة الذين نادوا بحركة البعث الأوربى يذيعون تاريخ اليونان وثقافتهم وفلسفتهم وفنونهم فى الأوساط الأوربية المختلفة ويأخذون عنها . فلما كان القرن الثامن عشر بدأت حركة فكرية جديدة تزعمها كتاب فرنسا بنوع خاص . تلك حركة الرومانتسم وما عاصرها من تصوير الحياة المحيطة بالكتاب والشعراء والاستقلال بذلك عن اليونان والرومان وفلسفتهم وفنونهم وثقافتهم . وعاصر هذه الحركة منذ القرن السابع عشر رجال بعثوا التفكير العلمى وبدأوه . واستمر هذا التفكير يغزو الفلسفة والفنون وسائر مظاهر الحياة العقلية فى البلاد الغربية ؛ ويحرر الفكر بذلك من كل قيوده ، ويدعو للحرية الفردية بأوسع معانيها . ويؤثر بذلك فى نظام الحكم ، ويذيع المبادئ الديمقراطية لينتهى آخر الأمر إلى الانتصار على الكنيسة ، وعلى الحكم المطلق ، وعلى كل ألوان

التفكير التى لا تتفق مع مبادئ العلم وقواعده .

هذه الصور العقلية توجز أمام ذهنك صورة لمعارك عنيفة امتدت على الزمان خلال ستة قرون أو سبعة . وهى ليست معارك دموية فى أكثر الأحيان . بل هى معارك آراء ومبادئ تتطور وتتغير وتنقل الجماعات الإنسانية فى اتجاهات من الحياة تتعاقب لتتنفس آخر أمرها عن حضارة العهد الحديث . والأستاذ راندل يصور هذه المعارك واحدة تلو الأخرى فى نشوبها وفى تعاقبها تصويراً يستغرق فى طبعته الإنجليزية سبعمائة صفحة ، وهو يصورها مع ذلك فى إيجاز لا يجنى على وضوحها بحيث تبدو أمامك وكأنك حاضرها ، فإذا أنت فرغت من قراءتها كنت قد أحطت بالتاريخ الأوربى فى الثقافة والتفكير إحاطة تكاد تكون تامة .

والأستاذ راندل يصور ما وقع من هذه المعارك فى الشمال الغربى من أوربا ، ويرى أن هذا الشمال الغربى هو الذى انتهى بالفكر الحديث إلى تكوينه الحاضر . فقد كان هذا الشمال الغربى فى حالة أشبه بالبداوة إلى القرن الثانى عشر ، حين كانت البلاد المحيطة بالبحر الأبيض المتوسط وبلاد الشرق فى مصر وآشور والهند والصين تتمتع بحضارات لا يستطيع العقل الأوربى فى هذا الشمال الغربى أن يدركها ، لأن أهله كانوا فى شغل بالسعى لرزقهم وحاجات عيشهم عن التفكير ، فلم يكن بينهم من يقرأ ويكتب إلا القلائل ، ولم يكن بين هؤلاء القارئين والكاتبين من يفكر إلا فئة ضئيلة ، وكان هؤلاء الذين يفكرون فى شغل عن الحياة الدنيا ومتاعها بالتفكير فى مصيرهم فى الحياة الآخرة . لذلك كانت الكثرة الكبرى من هؤلاء المفكرين من الرهبان . وكانت كبرى المشاكل عندهم مأساة الخلاص ، فبنو آدم قد ولدوا فى الخطيئة ، وولدوا ثمرة الخطيئة . فكيف يتحررون من هذه الخطيئة ؟ كيف يشترون أنفسهم تقرباً من الله حتى يفتح لهم ملكوت السموات ؟ ولم يكن الرجل العادى قادرا بطبيعة الحال أن يدرك مدى مأساة الخلاص أو يعرف الوسيلة التى تجنبه الخطيئة ، فكان الروحيون ورجال الكنيسة هم الذين يوجهون حياته الروحية والعقلية عن طريق الإيحاء ،

لا عن طريق الحجة والدليل . وعن طريق أوامر الكنيسة ، فالكنيسة لا يجوز عنها الخطأ . ولم يستطع هذا الشمال الغربى من أوربا أن ينتقل من هذا اللون من التفكير إلا بعد قرون عدة لم يحتج الرومان ولم تحتج بلاد الشرق إلى مثلها .

وأنت حين تذكر ما انقضى من القرون بين العصور المظلمة ، والعصور الوسطى . وعصر البعث نفسه ، ترى طابع المسيحية عميق الأثر فى حياة الشعوب الأوربية خلال هذه القرون كلها . وطابع المسيحية أكثر عمقاً وأقوى أثراً فى حياة الشعوب الأوربية منه فى حياة الشعوب الأخرى . بل إن ما احتفظ به التاريخ من عهد البعث نفسه ليشهد بأن المسيحية كانت أقوى إثراً من فلسفة اليونان وفنونهم ومن آثارالرومان على اختلافها . فالأدب ، والتصوير ، والنحت ، والفنون الجميلة كلها بما فيها الموسيقى قد تأثرت إلى ما بعد عهد البعث بالتصوير المسيحى للحياة . وظل ذلك شأنها إلى ما بعد القرن السابع عشر . صحيح أننا نرى أثر اليونان والرومان واضحاً فى مسرحيات شكسبير ، ولكننا نرى أثر المسيحية أكثر وضوحاً فى شعر ملتون الذى جاء بعد شكسبير ، وبخاصة فى ملحمتيه الكبيرتين « الفردوس المفقود » و « الفردوس المستعاد » ، كما نرى هذا الأثر واضحاً فى كوميديا دانتى الإلهية وفى فن رفائيل وميكلانج وغيرهما من كبار المصورين والنحاتين .

وليس ما حدث من ذلك عجباً وقد كان سلطان الكنيسة الكاثوليكية مبسوطاً على أوربا المسيحية كلها إلى أن قامت ثورة الإصلاح فى القرن السادس عشر . ثم بدأت تستقر بعد ذلك فى الشمال الأوربى . ولم يكن هذا السلطان المبسوط قاصراً على الناحية الروحية وحدها ، بل كان مبسوطاً كذلك فى الميدان الزمنى . فكان الملوك والأمراء ورجال الإقطاع بحاجة ، لكى يستقر نفوذهم ، إلى إقرار الكنيسة ملكهم أو إمارتهم أو إقطاعهم ، وإلى كسب عطف الكنيسة عليهم حتى يظل سلطانهم نافذاً محترماً . وقد حاولت الكنيسة أن تحتفظ بهذا السلطان فى العالم الكاثوليكى قروناً بعد ثورة الإصلاح . وما حدث بين نابليون

والبابا فى أواخر القرن الثامن عشر يشهد بذلك فى صراحة ووضوح .

وكان سلطان الكنيسة المبسوط قبل ثورة الإصلاح وفى أعقابها يرمى إلى تحقيق فكرة ساورت النفوس فى أرجاء الأرض المختلفة ، ولا تزال تساورها . تلك فكرة الحكومة العالمية . لقد أرادت الإمبراطورية الرومانية قبل المسيحية أن تجمع سلطان العالم فى يدها . وكذلك أرادت الإمبراطورية الإسلامية فى عهد العباسيين . ولا يزال هذا التفكير قائماً إلى اليوم . وعلى أساس من هذا التفكير أرادت الكنيسة أن تجمع العالم المسيحى ، إن لم يكن العالم كله ، تحت نفوذها وسلطتها . لكن ما أشرنا إليه من منازعاتها مع الإقطاع ، ومع بعض الملوك ، وما قام بعد ذلك من ثورة الإصلاح بدد هذا التفكير شيئاً فشيئاً ورده إلى عالم النظريات التى لا يحققها الواقع . وإنما حدث ذلك بالنسبة لمحاولة الكنيسة ، كما حدث مثله للإمبراطورية الرومانية ولغيرها من الإمبراطوريات التى اتجهت هذا الاتجاه ، لأنها أرادت جميعاً أن تفرض هذه الحكومة العالمية بسلطان القوة ، لا بسلطان الإقناع والاقتناع . وإذا كان ذلك للإنسانية فى التاريخ عبرة فعبرته الثابتة المتكررة أن ما تحاول القوة فرضه بسلطانها لا بقاء له ، وإنما يبقى ما يؤمن الناس به عن اقتناع يبلغ حد اليقين . والقوة متنقلة ، فهى اليوم لك ، وهى غداً زائلة عنك إلى غيرك ، ولذلك لم يتحقق حلم الكنيسة كما لم يتحقق حلم روما وغير روما من قبل فى إنشاء الإمبراطورية العالمية .

ولما قامت ثورة الإصلاح لم يكن القائمون بها من رجال الدين وحدهم ، بل كان الكثيرون منهم من رجال الطبقة الوسطى الذين استفادوا من فلسفة اليونان وعلمهم وآداب الرومان وفنونهم ، والذين أدركوا أن أكبر نكبة تصاب بها الإنسانية إنما هى تقييد حرية الفكر بفضل الطغاة المستبدين ، وأن هذا التقييد هو الذى أدى إلى جمود الإنسانية وحال دون تقدمها ، وأن نظم الحكم يجب لذلك أن تكفل هذه الحرية وتكفل الإعراب عنها حتى لا تتكرر هذه المآسى التى ذهب ضحيتها رجال من ذوى العقول الراجحة لغير شىء إلا أن أحدهم أعلن

كروية الأرض ، أو لأن الآخر أعلن سنة من سنن الكون ، ولم تكن الكنيسة بطبيعة الحال لتناصر هؤلاء الدعاة إلى الحرية العقلية بأكثر مما كان الطغاة ليناصروهم . لذلك ظل النضال لكسب هذه الحرية قائماً قروناً عدة، عنيفاً فى بعض البلاد، يسيراً فى بعضها الآخر، إلى أن قامت الثورة الفرنسية الكبرى فى أواخر القرن الثامن عشر فقررت حرية العقيدة وحرية الإعراب عنها واعتبرت هذه الحرية بعض حقوق الإنسان الأساسية . وقد كانت هذه خطوة واسعة فى سبيل تكوين العقل الإنسانى تضاهى فى جلال خطرها حرية الاتصال بين المرء وربه بغير حاجة إلى وسيط تقدم إليه النذور والقرابين ويتخذ إلى الله زلفى ليسكن من غضبه إذا غضب على عباده . وحرية الفكر والعقيدة قد أتاحت للعلم أن يخطو بعد ذلك خطواته الواسعة التى أدت بالفكر الإنسانى إلى صورته الحاضرة .

٤

على أن العصور المظلمة ، والعصور الوسطى ، قد كان فيها كما كان فى عصر الإصلاح مغامرون يؤمنون بحريتهم الفكرية ويعلنون على الناس آراءهم . لكن هؤلاء المغامرين قد أصابهم فى تلك العصور من الاضطهاد ومن الحيف ما جعل الناس يقفون منهم موقف الحذر ، بل موقف الخصومة فى كثير من الأحيان . فلما أدى النضال إلى إطلاق حرية الفكر وحرية التعبير عن الرأى بدأ العقل الإنسانى يشب عن الطوق الذى فرض عليه فى عصور الاستبداد ، وبدأ العلم يحتل الميدان الواجب أن يحتله ، وبدأت الإنسانية تشعر بأضواء جديدة تشع عليها بعد أن كانت محجوبة عنها .

وكان هذا طبيعياً . فلم يبق على من يخالف رأى الكنيسة من حرج فى

مخالفته إياها ما دام لا يعنيه أن تحرمه الكنيسة من ملكوتها ، بل أصبح الأمر فى مخالفة رأى الكنيسة مباحاً لكل إنسان . والشك أول مراتب اليقين . هذه قاعدة قال بها الفلاسفة والمناطقة منذ أقدم العصور وقررها الإمام الغزالى فيما قرر من وسائل إحياء العلوم . أما وقد أصبح الشك مباحاً لمن لا يستطيع أن يؤمن بالمبادئ المعترف بها فقد انفتح ميدان البحث لمن أراد أن يقتحمه.

وكان ممن اقتحموا هذا الميدان جماعة من رجال الكنيسة ، لم يصدهم عن اقتحامه خوفهم من الحرمان الذى كانوا يتوقعونه . واسم (إرنست رنان) من أسماء هؤلاء الذين كانوا من رجال الكنيسة ثم خرجوا عليها ، وذلك حين كتب مؤلفه (حياة عيسى) . وكذلك لم يصبح على أحد حرج فى اقتحام أى ميدان يختاره ، سواء فى ذلك ميادين الفلسفة أو الأدب أو العلم .

وكان الكتاب والأدباء أول من أفادوا من هذه الحرية ، فبدأت مذاهب العاطفية والواقعية وما إليها تغزو ميدان الأدب تصور فيه حياة المجتمع كما يريد الكتاب والشعراء أن يصوروها ، غير مقيدين بالكلاسيكية القديمة ، ولا بقواعد العقيدة والخلق التى قررتها الكنيسة ، بل متحررين من هذا وذاك ، مندفعين مع تيارات شعورهم وعواطفهم ، متأثرين بواقع الحياة المحيطة بهم . وكانت هذه المذاهب يقوى بعضها حيناً ، ثم يطغى عليه غيره حيناً آخر . وأسماء الكتاب والشعراء الذين ظهروا فى فرنسا وفى إنجلترا وفى غيرهما من بلاد الغرب وأقاموا لهذه المبادئ صروحاً معروفة متداولة . وقد كان من أثر هذه الحرية فى الكتابة شعراً ونثراً أن نقلت التفكير حتى عند الجماهير خطوات واسعة ،وأتاحت لأهل الغرب أن تتحرر عقولهم ومشاعرهم وعواطفهم وإحساساتهم ، وأن ينظروا إلى الحياة غير النظرة التى ألفوها من قبل ، مع بقاء المؤمنين منهم على إيمانهم ، والمتشككين فى تشككهم ، وغير هؤلاء وأولئك أحراراً فى اعتناق الرأى الذى يقتنعون به .

وزاد العلم وتقدمه هذه الحرية ثباتاً وزاد الناس بها إيماناً . فغاية العلم الوقوف

على أسرار الكون واستنباط سننه ، ومعرفة الآثار التى تترتب على هذه السنن ، كل ذلك بالطريقة التى أشار إليها ديكارت فى القرن السابع عشر ، ثم اتبعها غيره فى البلاد اللاتينية والبلاد الجرمانية والبلاد الأنجلوسكسونية.

وأدت حرية الرأى إلى تعاون العلم والفلسفة والأدب فى الأعوام المائة الأخيرة ، تعاوناً خطا بالإنسانية خطوات لا يكاد العقل يصدقها ، وخطا بها هذه الخطوات الجبارة فى جميع ميادين الحياة . وأصبح الناس أكثر وقوفاً على سنن الكون وعلى حقيقة أمره ، وأكثر إدراكاً لسلطانهم عليه وقدرتهم على تصريف شئونه والاستفادة من جميع القوى الظاهرة والكمينة فيه . وأفادت الصناعة من العلم فارتفعت بالإنسان من الأرض إلى السماء ، ومحت آية الزمان والمكان ، وجعلت من فكرة وحدة الوجود التجريدية فكرة واقعية ملموسة . أصبح الإنسان يعرف من طباق الجو ما كان وهماً وخيالا ، وأصبح يفكر فى الانتقال عبر الأثير من كوكبنا الأرضى إلى المريخ أو إلى غيره من الكواكب . وهو لم يحقق بعد هذا الأمل . ولكنه حقق وحدة الزمان والمكان على الأرض بالإذاعة وتسجيلها ، فصرت اليوم قادراً على أن تسمع صوت الذين انتقلوا من هذا العالم وكأنهم ما يزالون أحياء ، أو صرت تستطيع أن تتحدث إلى شخص فى أبعد أقطار العالم عنك وكأنه جالس معك فى غرفة واحدة . لم تبق أبعاد تثير خيالك ، ولم تبق أجواء مغيبة عليك ، بل صارت الأبعاد وهماً قديماً ، وصارت الأجواء وإن ارتفعت إلى أعالى السماء فى سلطان تجاربك العلمية . والجمعية الإنسانية نفسها لم تنج من من بحث العلم فى طبائعها وسننها . وها نحن أولاء بدأنا نعيش فيما نسميه عصر الذرة ، وبدأنا نتطلع إلى مستقبل يكون فيه تفتيت الذرة نعمة على الإنسانية ، وهو حتى اليوم نقمة مزعجة مروعة لأنه أتاح صنع القنابل الذرية وما إليها من أسلحة ذرية وهيدروجينية .

وفى هذه الأعوام المائة الأخيرة انتقل التفكير فى نظم الحكم خطوات واسعة كذلك . لقد بدأت الثورات المحلية على الحكم المطلق منذ ثلاثمائة سنة أو تزيد .

لكنها كانت ثورات محلية ، أو ثورات جزئية ، يرمى بعضها إلى تنظيم الحكم فيما بين الحاكم المطلق ورجال الدين ، ويرمى البعض إلى توزيع السلطة بين الملك والأشراف ، ويرمى البعض إلى إقرار حريات بذاتها للشعب . فلما قامت الثورة الفرنسية الكبرى فى أواخر القرن الثامن عشر انتقل التفكير من هذه الجزئيات إلى الصورة العامة من حقوق الإنسان ، وأصبحت الشعوب مصدر السلطات ، ووضعت الدساتير تنظيماً لهذه السلطات ، وجعلت حقوق الإنسان فى مقدمتها ، أو جعلتها مستقلة عنها مقدمة عليها لا يستطيع حاكم ولا يستطيع برلمان أو هيئة نيابية تجاوزها .

ولم ينس الأستاذ راندل حين تحدث عن نظم الحكم أن يشير إلى التطور الشيوعى ، وأن يقدم لهذا التطور بكلمة عن فكرة كارل ماركس ، كما أنه لم ينس أن يتحدث عن الاتجاهات المختلفة فى التفكير الدولى وأن يذكر فكرة السلام والحكومة العالمية. وكان طبيعيًّا أن يتناول هذا وذاك بإيجاز أكبر مما تناول به الأطوار التى سبقت الشيوعية وسبقت التفكير فى السلام والحكومة العالمية ، لأن هذه الآراء الحديثة لم يصبح بعضها أمراً واقعاً إلا من عهد قريب ، بينما لا يزال بعضها فكرة لم تتحقق فى الواقع .

وكان للنهضة العلمية وللتفكير العلمى أثرهما فى ميادين الأدب . فقد بدأت مبادئ جديدة تظهر إلى جانب العاطفية والواقعية ، وكانت الوجودية آخر هذه المبادئ .

بذلك كله تأثر التفكير الإنسانى وتأثر تكوين العقل الإنسانى نفسه . فلم يعد هذا العقل مقيداً بقيد غير ما تحتمه حياة الجماعة وتوحيه ، على ألا تفرض حياة الجماعة على حرية الأفراد قيداً لا توجب الضرورة فرضه .

هذا كله يتناوله الأستاذ راندل فى الكتاب الرابع من مؤلفه الجليل ، وهو الذى يتألف منه الجزء الثانى من هذه الترجمة العربية ، وهو يتناوله بتفصيل وتدقيق لا يتسع هذا التقديم لأكثر مما سبق إشارة إلى موضوعاته .

٥

من حقنا فى خاتمة هذا التقديم أن نتساءل : ثم ماذا ؟ إلى أى مدى قدر لهذا التفكير أن يبلغ ؟ هل ترانا أو ترى الأجيال التى تخلفنا ترى الإنسان وقد استطاع أن يصل بين كوكبنا الأرضى وبين غيره من الكواكب، وأن يمحو بذلك فكرة المكان بكل صورها . أم أن هذا الفكر الإنسانى الحديث وهذه الحضارة التى أنشأها معرضان لنكسة تشبه ما حدث فى عهود سبقت حين اندثرت الإمبراطورية الرومانية ، وحين توارت الحضارة المصرية والحضارة الإغريقية بالحجاب ، وحين ارتدت الأمم التى أنشأت الحضارات الكبرى فى مصر وفى الهند وفى الصين على أعقابها بعد أن تولى تفكيرها الملال فآثر أن يستريح ؟ أم أن التفكير والحضارة والإنسانية نفسها معرضة جميعها لما هو شر من ذلك — معرضة للدمار والفناء بما أبدع التفكير الإنسانى من قوى يخشى أن يعجز عن ضبطها فى المستقبل ، فاذاهى تقضى عليه القضاء المبرم ، وبذلك تقوم الساعة وينفخ فى الصور ويقدم الإنسان حسابه إلى بارئه .

أخشى أن يثير هذا السؤال اتهامى بأننى أطاوع عقلى الباطن المتأثر بمخلفات الماضى ، وأننى تحت سلطان هذا الماضى أنشر صحفاً طواها التفكير العلمى إلى غير عودة . وأخشى أن أتهم كذلك بأننى أطرح أسئلة لا يتأتى لغير العلم حلها ، وأن العلماء سيوفقون لا محالة إلى هذا الحل. على أننى لست أنفرد بطرح هذه الأسئلة . فالجماعات العلمية والقانونية والسياسية تطرحها اليوم وتحاول أن تصور لنفسها ما تحسبه مصيرها غداً إلى أن ينتهى العلم إلى حلها . فالمفكرون جميعاً يعنون أنفسهم بمشكلة السلام يريدون أن يجنبوا العالم أهوال الحرب وكوارثها

بعد الذى ذاقه من ويلات حربين كبيرتين خلال نصف قرن . ولا يزال ساسة العالم وعلماؤه يبذلون من تفكيرهم لبلوغ هذا الغرض ما ينوء به الجهد ، وهم من بعد ذلك فى ريب من مقدرتهم على إقرار السلام الدائم فى العالم . كذلك يبذل الساسة ورجال الشرع غاية الجهد ليحققوا فكرة الوحدة العالمية وليشيدوها على أساس من مبادئ القانون الدولى الثابتة المستقرة . وهم إلى اليوم فى حيرة كيف يوفقون بين الفكرة القومية والفكرة العالمية . والعلماء ينظرون إلى ما تكشف عنه علمهم من هذه القوى الجديدة الجبارة التى أصبحت فى سلطان الإنسان بعد أن اهتدى إلى تفتيت الذرة يريدون أن يجنبوا العالم شرور هذه الذرة المفتتة ، وأن يجعلوا هذه القوة الخارقة فى خدمته ، بدل أن تكون سبب دماره وفنائه . ورجال الفلسفة والأدب ينظرون إلى هذا كله فيسرى بعضهم بمنطقه أو بخياله خلال المستقبل يحاول أن يصور ما لعله ينطوى عليه ، ويقف بعضهم حائراً أمام هذا المستقبل المخوف المملوء بالغيب المحجوب عن الأبصار والبصائر .

ولست أزعم القدرة على أن أبلغ ما لم يبلغه العلماء والفلاسفة والكتاب . لكننى أخشى أن يتراجع الفكر أمام القوى الجديدة الجبارة التى اهتدى إليها مخافة النتائج المدمرة التى تترتب عليها ، وأن يصاب التفكير الإنسانى لذلك بنكسة ترده عن الاندفاع فى التيار الحاضر إلى تيار جديد . أخشى ، وإن كنت أرجو أن يكون الجانب الذى لا يزال غيباً على العلم ، أقصد جانب الروح الإنسانى ، أكثر ضياء وأقوى إشعاعاً من هذا التفكير الذى هدانا إلى ما وصلنا إليه اليوم ، وما نقل التفكير الإنسانى عبر هذه المراحل الواسعة التى قطعها فى القرون الثلاثة أو الأربعة الأخيرة . فإذا نحن أزحنا عن الروح من الحجب مثل ما أزحنا عن الفكر ، وإذا نحن استطعنا أن نطلق الروح من عقاله كما أطلقنا الفكر ، فعن أية قوة يتمخض هذا الروح الحر الطليق . وهل ترى تكون تلك القوى أملا لخير الإنسانية وبقائها ، أم تكون وسيلة من وسائل ركونها إلى النرفانا البوذية حيث يسترد الإنسان سلامه المطمئن فى جمود الأبدية ؟

هذه أسئلة أوجهها فى ختام هذا التقديم وإن لم يكن لها بكتاب الأستاذ راندل صلة . لكنها تشغل بالى كما تشغل بال كثيرين ، ولعلها تشغل بال الأستاذ راندل نفسه ، وإن كان أحد منا لا يستطيع أن يجيب عليها قبل أن يحل العلم المسائل الكثيرة المعقدة الباقية أمامه ، والتى تفتح للتفكير الإنسانى يوم تحل آفاقاً جديدة واسعة .

أما وقد أوفيت على الغاية التى قصدت إليها بتقديم هذا الكتاب من حيث موضوعه ، وذكرت ما للأستاذ راندل من فضل عظيم فى تأليفه ، فحق علىّ لقراء العربية فى أقطار الأرض جميعاً أن أذكر فضل الذين نقلوا الكتاب إلى لغتنا وما بذلوا من جهد لتكون الترجمة دقيقة غاية الدقة ، ومؤدية ما أراده المؤلف من غير زيادة أو نقص ، حق علىّ أن أذكر فضل مترجم الكتاب الدكتور طعمة ، ومراجعه الأستاذ برهان الدجانى ، وطبيعى أن يكون لهما مثل هذا الفضل وهما من هيئة التدريس فى الجامعة الأمريكية ببيروت ، فلن تفوتهما الدقة بحكم عملهما فى الجامعة كلما تناولا عملا علمياً جليلا .

وقد أضافا بنقل هذا الكتاب إلى المكتبة العربية ذخراً كانت فى حاجة إلى مثله فجزاهما الله خير الجزاء .

مقدمة المؤلف

عند ما يترك زائر روما منطقة الكورسو Corso ويتجول غرباً باتجاه نهر التيبر Tiber طائفاً بالشوارع الضيقة المتشابكة التى تعج بالشباب والشيوخ من أبناء عاصمة إيطاليا الحديثة ، تأخذه نشوة لا تفتر وهو يتتبع الآثار العظيمة التى نقشها على لوحة الصخور أجيال الرومانيين المتعاقبين حيث يسكن أحفادهم فى منازلهم اليوم ، ولو كنت أنت هذا الزائر وتركت جانباً حافلة الشارع وتجنبت تلك السيارة الكبيرة ثم دخلت فى إحدى المنعطفات ، لوجدت أمامك كتلة من أعمدة بديعة متداعية لمدرج قديم هو ملعب مارسيوس Campus Martius الذى كان رعايا الإمبراطور هادريان يلهون فى فنائه . وترى بين بعض الأعمدة الواقفة بقايا جدران من الأحجار الكبيرة اقتلعت من بعض المبانى الإمبراطورية واستعملت لتشييد قلعة قائمة بنيت يوم كانت عائلات الأورسينى والكولونا الإقطاعية تتحارب من أجل انتخاب ليو أو غريغورى لكرسى البابوية . وفى القسم العلوى حافة مزينة بزخارف من عهد الرينسانس تعود إلى أيام برامنت وميكل أنجلو . بينما ترى هنا وهناك ملاط جدران من القرن الثامن عشر Ottocento وقد أخذت تتداعى تحت وطأة فرق القمصان الحمراء التى قادها غاريبالدى أو فرق القمصان السود التى أنشأها موسولينى . ولو أنك اجتزت ساحة مزدحمة ودخلت ذلك الطريق الضيق الذى يتوسط قصرين من قصور التاريخ الشهيرة لرأيت نفسك فى أحد المراكز التى تقام فيها احتفالات الفاشست أمام قبر فكتور عمانوئيل القائم فى كنيسة القديسة ماريا روتندا Maria Rotonda ، ذلك البناء المشهورة فى التاريخ باسم البانثيون Pantbeon الذى

بناه الإمبراطور هارديان ليخلد غزوة الفيالق الرومانية لجميع الآلهة الشرقية . وهكذا تجد الأفراد جيلا بعد جيل يكيفون أبنية العهود السابقة لتطابق حاجاتهم ورغائبهم ، فتارة يحتفظون بها كاملة دون أى تحوير مكتفين بمجرد تغيير استعمالها . وتارة يضيفون أحجاراً جديدة وأشكالا جديدة . وأحياناً أخرى يهدمونها ويعيدون بناءها بالمواد القديمة . ومع ذلك تستمر الحياة لتكرر فى حيوية جديدة ، ومن غير اكتراث لما كان من قبل ، دورة الولادة والأمل والفشل والموت ، فى ظل إمبراطور أو أمير ، أو بابا ، أو ملك أو دكتاتور . حقًّا أن روما هى المدينة الخالدة : خالدة بقصورها وأبنيتها القديمة ، خالدة بأشواقها وآمالها الجديدة ، وكأنها جديرة بأن تكون رمزاً للإنسانية التى اعتبرتها لمدة طويلة مركزها .

وما تاريخ الإنسانية سوى تاريخ جهود وأبنية تتناولها يد الإنسان بالتعديل المستمر فتتسع لتآلف التيارات الجديدة للحياة . وهو أيضاً قصة جدران قديمة شاخت فعملت فيها معاول التهديم ثم أعيد بناؤها بأشكال جديدة . وقصة البرابرة القساة وما جنته أيديهم المدنسة على الأبنية الأثرية الشامخة من تشويه وتخريب ، وقصة الكنائس القديمة التى حافظ عليها المؤمنون بورع وتقى ، والقصور التى دمرت من أجل طريق جديد يفتح ، والمنازل الشعبية الحقيرة التى هدمت ليأخذ مكانها شارع فسيح ، والمجالس النيابية الحديثة تنعقد فى أروقة حكام الرينسانس الطغاة . وأخيراً قصة مجالس أركان الشيوعية تلتئم فى مقاصف الأسياد الرومانيين . وإذا كان استمرار الماضى فى الحاضر غير ملموس فى أى مكان آخر قدر ما هو ملموس فى عاصمة الباباوات ، فمن الواضح أيضاً أننا لو أخذنا رجالا يعيشون فى أصقاع متعددة ، ويحترفون مهناً مختلفة لوجدنا أن المثل العليا التى يؤمن بها مزارع فى كاليفورنيا مثلا أو عامل منجم فى بانسلفانيا ، أو صاحب قطيع من الغنم فى كندا ، أو عضو ناد مثقف فى بونس آيرس ، إنما هى كلها شذرات تجمعت من هنا وهناك فى رحلة الإنسانية خلال الأجيال الطويلة ، وصيغت فى قوالب فكرية جديدة لتخدم حاجات أوستراليا أو أميركا

ولو نحن قمنا بجولة فكرية فى ثنايا عقل الرجل الحديث لانكشف لنا عين التراكم من الاعتقادات التى استمرت دون تغير خلال عصور من التاريخ ، ولرأينا أفكاراً التقطت من صحف الصباح وتجمعت كلها ليتشكل منها بناء واحد وإنما على أساس مترجرج ضعيف . ومع ذلك فهذه الأفكار على درجة من القوة بحيث يلجأ إليها الإنسان لتلبية حاجاته وإملاء فجوات كثيرة فى تفكيره . يؤمن رجل اليوم أن ذرة الزئبق يمكن أن تصبح ذهباً ، وأن يسوع الناصرى قام من الموت وهو يجلس الآن على يمين الله ، وأن استشهاد الإنسان فى ساحة القتال من أجل وطنه مجد وفخار ، وأن كل نزاع بين الأمم يجب أن يصار إلى حله فى محكمة دولية ، وأنه يجب أن يتوطد حكم الديمقراطية فى العالم ، وهو يدين بجميع هذه الاعتقادات على أساس قليل من الوعى بأصلها ومغزاها وعلاقتها بحياته وكأنه يشبه بذلك الولد الرومانى الذى يلعب فى شوارع مدينته دون أى حس بالماضى الذى يحيط به .

إن استكشاف عقل الجيل الجديد ، وإيضاح الخطوط العديدة التى تدخل فى تركيبه المعقد ، وإرجاعها إلى فجر ظهورها حين أخذ التاريخ ينسجها بعضها مع البعض ، عمل فيه نشوة تفوق نشوة القيام بنزهة فى روما . ولكن فيه أيضاً ما هو أكثر من النشوة . هو عمل فى غاية الأهمية بالنسبة لمن يريد أن يتفهم الحياة التى تحيط به ، وأن يدرك قواها العقلية المحركة ، ويتبين اتجاهاتها وتيارها ، وربما أيضاً يساهم فى دفعها . الأفكار هى أكثر عناصر الحضارة الإنسانية بقاء وما نجده منها فى العقل الحديث له جذوره فى الماضى السحيق ، ثم إن الإنسان يتصل بأجداده الأقدمين عن طريق العقل ، أكثر مما يتصل بهم عن طريق الروابط الطبيعية أو العرقية . ولشد ما ينطبق هذا بصورة خاصة على أميركا . فهى على الرغم من تاريخها الحديث جزء من الحضارة الأوربية قدر ما هى روما ذاتها . لذلك إذا أردنا أن نفهم العلم والدين والفن والأخلاق الحديثة ونقدرها ونحكم عليها ، كان من اللازم الضرورى أن نفهم مآثر البشرية

الكبيرة فى الماضى وما خلقته وخلفته من جو روحى يستنشق عبيره الإنسان الحديث اليوم .

غير أن الحاجة الرئيسية التى تدفعنا إلى تحليل اعتقادات الناس وأصولها تعود إلى حقيقة واقعة لا تعطى قسطها من الأهمية . فالأفكار ليست كآلهة الأولمب أبدية الفتوة لا تتغير ولكنها ككل شىء إنسانى تولد وتكبر وتنضج وقد تموت . فهى حية إذن وكل ما هو حى لا بد أن تكون له بيئة يعيش فيها ويآلف شروطها . نقول ذلك لميل شائع بين الناس لأن يعتبروا مجموعة عقائدهم هم كالأطواد التى يرفعون بصرهم إليها ثابتة لا تتغير . فكل ابتعاد عنها نوع من السخف . أو ينظروا إليها كما ينظرون إلى النقد الذهبى الخالص المجرب الذى لا يجد صعوبة فى التداول فى أى زمان أو مكان. فكأنما المسيحية والعلم والدمقراطية والملكية الخاصة قد وجدت فى الماضى مثلما هى موجودة الآن وكأن وجودها سيستمر إلى الأبد . وحين تجد الناس على استعداد للإقرار بوقوع تغيرات ثورية فى الأمور المادية المحسوسة تجد القليل منهم يدركون حدوث التغيرات ذاتها فى الأمور الفكرية المجردة . وما سبب صعوبة هذا التصور بأن الناس كان لهم من المعتقدات فيما مضى خلاف ما لهم اليوم ، وإنما يكاد يكون مستحيلا أن نصدق أنهم حقًا اعتقدوا جازمين مخلصين بتلك السفسطات الظاهرة على ذات الشكل وبذات البداهة التى يؤمن الناس بها اليوم بأقدس اعتقاداتهم . ثم إن الرجوع إلى تاريخ هذه الاعتقادات ونموها يسهل علينا التحسس بالعلاقة القائمة بين الأفكار ومكان ظهورها وزمنه ، وبصدقها إزاء المحيط الذى نشأت فيه ، وبفائدتها طالما أن ذلك المحيط ما زال يمدها بعناصر الحياة والبقاء .

وأخيراً إذا كانت عقول الأفراد تشبه الفسيفساء فى تركيبها أو الطرس الذى تراكم عليه اعتقاد فوق اعتقاد ، فإنه لمن الأهمية القصوى أن نفهم تاريخ تلك الاعتقادات وعلة وجودها وفى ما إذا كان يجب الأخذ بها أو إهمالها . وعلى هذا الصعيد من البحث تثار أسئلة كثيرة : ما هى موجات الفكر الكبيرة التى أدت

إلى تراكم تلك الاعتقادات بعضها فوق بعض وما هو الشكل الذى اتخذته ؟ ماذا كانت تعنى بالنسبة للشعوب التى دانت بها حين بلغت حدها الأعلى من الانتشار ؟ وهل من قيمة لها خلفتها وراءها ؟ وماذا يجب على الناس أن يبحثوا عنه مجدداً لأنفسهم فى مهمة بناء الحضارة ، تلك المهمة التى لا تنتهى ؟ وعند ما يتوصل الإنسان إلى فهم ما يقدمه العالم الخارجى له والإحاطة بمصادر الأمل فى نفسه فإن من واجبه أيضاً أن يستأنف البحث عن تأثير الماضى فى الحاضر وأن يفهمه ويعتبره ملكاً له لكى يصبح سيده .



الكتاب الأول

النظرة العقلية
لمسيحية القرون الوسطى



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الأول

تحدر الشعوب الغربية

التاريخ كمأثرة إنسانية

جرت العادة على تشبيه سير التاريخ بنهر عظيم ينبع جدولاً صغيراً فى الماضى السحيق ويبدأ جريانه من سهول آسيا ثم ينحدر متدرجاً خلال العصور، جامعاً المياه من روافد جديدة فى طريقه، وآخذاً فى النمو والاتساع، حتى إذا صار إلى أيامنا هذه شمل العالم بأسره. بل إن الناس قد جعلوا من هذا الجريان التاريخى كائناً حيًّا ينمو بفعل إرادته متبعاً قوانينه الخاصة من أجل تحقيق هدف سبق أن وضعه لنفسه.

وقد تحدثوا عن « ديالكتيك الأفكار » وقالوا بأن الناس والحضارات ليسوا سوى وسائل طيعة يتخذها هذا الكائن العظيم فى سبيل تحقيق غاياته. إلا أن ملاحظاً لم يكن قد آمن بعد بمثل هذا التفسير يصعب عليه أن يميز مثل هذا الاندفاع المطرد فى مجرى الحوادث الإنسانية. بل هو يشعر فوق ذلك بأن اعتبار الإنسانية أداة طيعة تتم الأشياء على مرأى منها وتدرك الغايات بوساطتها، دون أن يكون لها أى فعل فيها، إنما هو تكذيب لحقيقة لا ريب فيها: وهى أن الأفراد هم الذين صنعوا التاريخ وليس التاريخ هو الذى صنع الأفراد. فالأفراد هم الذين بنوا الحضارة، وهم الذين اهتدوا بعد كد وجد طويلين إلى جميع الطرق المتيسرة لصنع الأشياء، وهم الذين توصلوا بعد تعب وكد إلى كل فكرة من الأفكار التى أصبحت اليوم جزءاً من تراث الماضى، وقد كانوا بكل تأكيد يعملون دائماً بتأثير محيطهم وبالمواد الميسورة لديهم، إلا أنهم عملوا كأفراد

وكأجناس ، لا كمخلوقات مجردة بالمعنى الذى قد توحيه لنا لفظة « الإنسانية » المجردة . إن المزيج المعقد من العقائد والمثل العليا الذى يحيا به العالم الحديث ويعمل بمقتضاه ليس هبة من الآلهة كما زعمت الأسطورة القديمة . بل هو مأثرة حية حققتها سلسلة طويلة من الأجيال البشرية .

ولم تتم هذه المأثرة بصورة مطردة مستمرة كما تتكون كرة الثلج العظيمة أثناء دحرجتها . بل إن أمماً وأجناساً بأسرها أبدعت أفكاراً بعد الآلام والجهود المرهقة العنيفة ، ثم اختفت تاركة أثراً ضئيلا فى عقول الأجيال التى تلتها ، وجاءت جماعات أخرى فتناولت ذلك الأثر الضئيل وبنت عليه وأضافت إليه ثم صهرته فى بوتقة اعتقاداتها ، ثم تناولته شعوب أخرى بالتشويه . ولقد قامت بعدئذ محاولات جديدة كثيرة ، وفقدت إلى الأبد أشياء عديدة قيمة ، بينما عاشت أشياء أخرى متنوعة عديمة الفائدة ، بل أكيدة الضرر . ومن الممكن الآن بفضل وفرة المصادر المتيسرة وبفضل ما يبذله التتبع العلمى الحديث من جهود لا تعرف الملل أن نرجع إلى الماضى السحيق ونعيد بناء يشبه ما كانت عليه تلك الحضارات أعظم الشبه ، لنتمكن من النظر إليها كوحدات تاريخية كاملة . وكلما تقدم مثل هذا العمل العلمى فإنه يثير فى نفوسنا الدهشة والعجب حين نطلع على جميع ما عرفته الحضارات القديمة العريقة . وإن المصريين مثلا كانوا فى الألف الرابع قبل الميلاد ، ومعاصريهم البابليين ، عظيمى الشبه بنا نحن ، أو بعبارة أخرى كانوا إنسانيين بهذا المقدار . ولكن القيام بمهمة كهذه لا يدخل فى نطاق بحثنا هنا الذى ينحصر فى محاولتنا أن نتبين كيف أن الأفراد توصلوا إلى الاعتقاد بما يعتقدون به الآن . إن حضارتنا نحن مزيج مما استطاع أجدادنا جمعه من الثقافات المندثرة وما استطاعوا إضافته إلى المواد التى وجدوها جاهزة أمامهم . ويمكننا أن نكون فهماً أفضل لكل ذلك إذا نحن بدأنا بالشعوب الغربية ، ورأينا كيف أنها تبنت الماضى وجعلت من كنوزه كنوزاً لها واستفادت منها .

الحضارة الغربية على مسرح التاريخ :

عند ما نتحدث عن الحضارة اليوم فى معرض الثناء ، فالذى نعنيه بالحضارة هو ذلك المجموع من الاعتقادات والعادات السائدة فى أوربا وفى أجزاء الكرة الأرضية التى يقطنها أناس من أصل أوروبى . وإذا توخينا من هذا التحديد بعض الغايات وجدناه مرادفاً للعالم المسيحى . وإذا توخينا غايات أخرى غيرها وجدناه مرادفاً للبلدان التى حسنتها الثورة الصناعية ، وهذه الحضارة هى التى استطاعت بفضل العلم التطبيقى ، وبفضل ما امتلكته عن طريق هذا العلم من الرشاشات والبوارج الثقيلة ، أن تفرض على الكرة الأرضية بكاملها سيطرتها السطحية . وهى حضارة جد فتية إذا قيست بمقياس الحضارات ، إذ أن الاستمرار التاريخى الذى تزعمه يقل عن ألف سنة ، ولكن التغيرات التى مرت بها فى هذه المدة تفوق ما عرفته أية حضارة أخرى فى العالم . ومع أنها قد امتلكت ناصية العلم لأكثر من ثلاثة قرون خلت ، فإنها لم تظهر تفوقاً واضحاً على الحضارات الأخرى إلا فى السنوات المئة الأخيرة . فى نهاية القرن الثامن عشر مثلا لم يجد إمبراطور الصين لدى الغرب شيئاً جديراً بأن يتعلمه . وما زال الكثيرون يتساءلون عم إذا لم يكن حينذاك على حق . ولكن هذه الحضارة هى إرثنا ، ونحن ، ولربما العالم بكامله ، مرتبطون بها . وقبل أن نشرع بفحص ظروف نموها نجد من المفيد أن ننظر إليها من خلال إطارها التاريخى الصحيح .

الحضارة الغربية هى ثمرة أجيال من الرجال عاشوا فى الغالب فى شمال غربى أوروبا بعد أن دخلت الإمبراطورية الرومانية القديمة فى دور من الانحلال الفكرى والاجتماعى . وهى تمثل انصهار أفكار العالم الهلينى مع عادات البرابرة غزاة الإمبراطورية ومزاج عقلهم . وقد اضمحلت حضارة الرومان المادية والفكرية بتأثير أسباب كثيرة ومعقدة لم تكن الغزوات البربرية لتزيد أبداً عن مجرد عامل مساهم بينها ، بل لعلها نتيجة أكثر منها سبباً . ثم أخذ مركز الحياة الفكرية

ينتقل أكثر فأكثر صوب الشرق، نحو القسطنطينية ، الأغريقية الهيلينية . أما فى الغرب فإن عوامل عديدة – بينها غزو الإسلام لقسم كبير من حوض المتوسط – أخذت فى الوقت نفسه تدفع مركز القوة صوب الشمال حيث يبدو وقد تمركز أيام شارلمان فى فرنسا وغربى ألمانيا . ولم تكن أكثرية هذه المناطق منحدرة من تلك الأقوام التى أنتجت الحضارة القديمة ، وإنما كانت مزيجاً من كثرة من قدماء الغوليين الذين حضرهم الرومان فى فجر العصر المسيحى ، وقلة صغيرة من التيوتونيين الغزاة الوافدين من الشرق . وحتى فى إيطاليا الرومانية وأسبانيا وجنوبى فرنسا أصبح «البرابرة» الجدد يشكلون قسما كبيراً من السكان . ومعنى هذا الانتقال صوب الشمال هو أن الشعوب الغربية ، التى أخذت تظهر تدريجياً بنتيجة امتزاج هذه العناصر ، تكونت من أقوام أحدث عهداً بالحضارة من شعوب المتوسط ، وهؤلاء الأقوام كانوا بالإضافة إلى ذلك يعيشون فى بقعة قليلة السكان وفى ظروف اجتماعية شبيهة بظروف الرائدين المستوطنين . وحتى فى الجنوب أخذت الحياة الاجتماعية تتجه بشكل متزايد نحو الخشونة . فى إيطاليا وأسبانيا وجنوبى فرنسا استمرت الثقافة القديمة فى الغالب مع قليل من الانقطاع ، ولكن حتى هنا فإن الأساس الاقتصادى قاسى طوراً من الانحلال . أما فى الشمال فقد كانت المشكلة الرئيسية منذ أيام الغزوة الرومانية الأولى مشكلة بناء حياة اجتماعية منظمة فى منطقة متأخرة نسبياً ، وتمثل ثقافة عالم البحر المتوسط بقدر ما يمكن من السرعة . وقد كان تدفق البرابرة وتسلمهم زمام الحكم سبباً فى إعاقة حركة التقدم التى كانت قد سجلت تقدماً ملحوظاً تحت الحكم الرومانى ، بل فى إحداث انكفاء واضح على الأرجح لفترة من الزمن . وبوسعنا أن نكون فكرة عن الوضع إذا مثلناه بوضع أميركا فى بدء القرن التاسع عشر . فالشمال الغربى من أوربا يقابله وادى المسيسبى وغربى الولايات المتحدة ، وإيطاليا وجنوبى أوروبا يقابلهما بالتفوق الثقافى شاطىء المحيط الأطلسى ، والقسطنطينية والشرق يقابلان أوروبا كمركز للحضارة . ولما كانت أوربا الغربية تشتمل على مجتمع

من الرواد ، يناضل لبناء بلاد جديدة ولا يصرف سوى القليل من الوقت فى الأمور العقلية ، فقد سمى ذلك الطور من التاريخ « بالعصور المظلمة » هذا إذا صحت التسمية . ولئن كان هذا العصر « مظلماً » فى أوربا الغربية ، فما سبب ذلك فقدان القوة أو العزم فى سكانها ، ولا فقدان الأمل بأن تصبح الحياة غنية فى المستقبل ، وإنما سببه أن تلك البلاد كانت حينذاك ، كبلاد الحدود الأميركية فيما بعد ، تصب جهودها الوافرة فى الأعمال التى لا بد من إنجازها قبل أن يتاح الأمل بنشوء أية بيئة مثقفة .

وهكذا انتقل مركز الحياة الغربية إلى مناطق يقطنها أقوام أصبحت منذ ذلك التاريخ تدعى بالشعوب الغربية ، انصرف معظم جهدهم نحو إنماء بلاد قليلة السكان ، فأما القلة من النبلاء والرهبان الناعمين ببعض الفراغ ، فكان لديها ثقافة عالية تضاهى الثقافة التى عرفتها الإمبراطورية الرومانية فى دور أفولها . ولكننا نجد إلى جانب هؤلاء كتلا بشرية كبيرة من الأميين والمكافحين على الأرض ، لم تكن مشاغل الحياة لتترك لهم مجالا للتنعم والرفاه . وهذا يشبه ما حصل فى أميركا بعد غزوها إذ كنت تجد فئات عالية الثقافة فى المدن الساحلية ، بينما كان سكان الداخل رواداً يتصفون بالبأس والذكاء ولكن تعوزهم الثقافة . ولم يكن بوسع الأغلبية من هذه الشعوب الغربية أن تنمى الثقافة أو تتمثلها ، مع أن الفن وطلب العلم كانا يزدهران حيثما وجد تأثير الكنيسة . واضطروا لمدة لا تقل عن خمسمائة سنة ، أن يعيشوا حياة الرواد المناضلين فى الغابات والمناطق غير المأهولة من أوروبا ، بعيدين عن التيارات الثقافية السائدة بعد ساكن كاليفورنيا أو أستراليا عنها قبل ما يقرب من جيلين . ولو كان فى العالم وقتئذ مصانع أورءوس أموال فائضة تبتغى الأسواق لكان من السهل أن يعهد إلى هؤلاء الغربيين بدور « الشعوب المتأخرة » ، ولوجد كتاب كثيرون يقيمون الدليل على أن أجناساً بشرية كهذه تظهر مثل هذا العجز عن التعلم من العالم الهليني إلى حد أن كل ما بلغته على مدى القرون الطويلة لم يتجاوز المظاهر الخارجية

للمسيحية البدائية ، إنما هى عبء على الثقافات الشرقية كعبء الرجل الأصفر أو الأسمر اليوم ، وهذا قول مردود ، غير أنه يصعب علينا بالطبع أن ندرك أن أجداد الأوروبيين ابتدءوا بهذا القسط الضئيل وكان نموهم على هذه الدرجة من البطء . وليس من دواعى الفخر مطلقاً أن نقر أن الثروات العقلية التى وصلوا بعد طول الوقت إليها ، بقيت مئات السنين مهملة ومجهولة منهم . إن ثروات الأغريق والشرق ، وهى التى تبناها الرومان وجعلوها على مدى أربعة قرون أو خمسة قسما من كيانهم ، والتى تمثلتها الثقافات السامية بدون صعوبة تذكر ، احتاجت الشعوب الأوروبية إلى ضعف هذا الزمن لكى تدخلها إلى حياتها ، إلا أن ظروف حياتها كانت أشد وأقسى ، وعلى ذلك لم تصل الشعوب الغربية إلى مرتبة البدائية فى فهم الأفكار القديمة إلا فى القرن الثانى عشر ، ولم تدرك إلا فى القرن السادس عشر المستوى الفكرى الذى أدركه رجال روما أو القسطنطينية أو الإسكندرية قبل ألف سنة ، والذى كان يخولها أن تدعى حضارة كالتى حققها سكان الهند أو الصين منذ زمن يسبق ظهور المسيحية بقرون عديدة . وربما كانت الأجناس البشرية كالأفراد ، كلما زادت فترة طفولتها ، كلما كانت ، بسبب ذلك ، أقدر على الاستمرار فى طلب العلم ، بعد أن يكون الآخرون قد بلغوا نهاية حدودهم واستنفدوا كامل مواهبهم .

ولسنا نفكر فى أن شعوب الغرب وقد اكتمل امتزاجها ، توصلت فى القرن الثالث عشر إلى إنشاء مجتمع رائع بالصورة والجمال ، تهفو لذكره كثير من القلوب فى أيامنا هذه ، لما كان يمتلكه من أمور ثمينة نفتقدها اليوم ويبدو أننا أضعناها . ولكن هذا المجتمع كان ، بالرغم من جماله ، فجاً وجاهلاً وحديثاً ، فهو مجتمع من الرواد المناضلين للخروج من فترة طويلة من قساوة العيش والنضال لمجرد البقاء الروحى والمادى. ولو اعتبرنا أن القرن الحادى عشر يمثل نهاية تلك « العصور المظلمة » التى كانت الشعوب الغربية أثناءها تكافح لتأمين الأسس المادية لحياتها ، لوجب علينا أن نقر أن أوروبا الغربية لم تكن حينذاك سوى

أحد المراكز النائية فى الحياة البشرية . فغابات فرنسا البدائية لم يكن يعيش بها سوى بضعة ملايين من الفلاحين الأشداء ، ولم يكن فى المناطق القابلة للسكن فى إنكلترا سوى ما يقارب المليون من السكان . وكانت الوحوش الكاسرة تجوب شوارع المدن الصغيرة وأسواقها . ولقد كان هنالك بكل تأكيد ، شىء من الفن، ولكونه فن « بدائى » مستحب ، أما التعلم ورفاهية الحياة المدنية فقد كانا بعيدين جداً بعدهما من قرى وادى المسيسبى فى أيام واشنطن . وفى الشرق البعيد كانت تقبع القسطنطينية وريثة اليونان وروما ، وكانت على رغم ركودها وتأخر حياتها تحتوى من الحضارة أضعاف ما يحتويه الغرب كله . إلا أن الإمبراطورية الشرقية لم تكن وريثته الحقيقية للمعرفة ، بل كانت وريثته الحقيقية بغداد ، قصبة الخلافة العباسية وموطن العلم الإغريقى ، ففيها نشط العقل ، وإليها انتقلت الفلسفة الهيلينية ومعرفة الطبيعية ، بعد أن طردهما التعصب المسيحى من القسطنطينية . وفى أرض أسبانيا التى نشر الإسلام ظله حديثاً عليها ، فى قرطبة وغرناطة ، أخذ الغزاة المسلمون يشجعون الثقافة الهيلينية ، وكان علماء المسلمين ينظرون من مدنهم الغنية ومكاتبهم الزاخرة بالكتب النادرة الثمينة نظرة احتقار صوب الشمال حيث كان شعب زراعى بسيط يعيش فى فرنسا وألمانيا . ولكن إذا أردنا أن نكتشف ما كان من حضارات حقيقية ، دعائمها إرث طويل من النشاط الروحى والازدهار المادى ، وجب أن نفتش عنها فى الشرق العبيد ، فيما وراء بلاد ما بين النهرين التى أنشأ الساميون فيها مزيجاً من حضارات الأقدمين فنصل إلى الهند والصين . وإذا قسنا كل ما فى الغرب بمقاييس حضارتيهما وجدناه بكل تأكيد هزيلا وفقيراً .

نهضة القرن الثانى عشر :

بنت أوروبا تدريجياً أسس حياة ثقافية خاصة بها . فلقد تقدمت الحياة الزراعية وأصبحت تنتج فائضاً من المحاصيل رافق تصريفه طلب لمنتوجات البلاد

الأخرى . ونشأت بلدان ذات أسواق تجارية لتبادل السلع المحلية ولتصريف البضائع الكمالية الواردة من الشرق ، وبنشوء المدن الآهلة بالسكان وازدياد أوقات الفراغ ، واتساع أنواع الاهتمام ، تولد فضول عقلي كانت مظاهره فحص الاعتقادات القائمة والتطلع إلى معارف أخرى . ويعتبر تأسيس دير كلونى Cluny العظيم فى القرن العاشر بداية الإسراع فى حركة تنشيط الحياة الدينية التى نجم عنها إصلاحات جمة انتهت بتغيير الكنيسة وقلبها من صبغتها المحلية الغالبة فى القرون المظلمة ، يوم كانت هنالك أديرة صغيرة يعيش رهبانها من حرث الأرض وتنظيف الغابات ويسترقون بعض الفراغ لقراءة المخطوطات القديمة ، إلى نظام البابوية الشامل والمؤسسات الجديدة الكثيرة التى هيأت للأفراد متسعاً من الوقت لإرضاء فضولهم الفكرى. ولقد أدى هذا بدوره إلى زيادة المهتمين بالحياة الفكرية وخلق — بصورة غير مباشرة — تربةخصبة للاتجاهات الجديدة فى الفكر . فنشأت فى قصور الإقطاعيين وفى بيوت التجار الأغنياء فى المدن ثقافة قائمة على الغزل والغناء . ثم إن الحروب الصليبية ،وهى أولى مغامرات أوروبا للتوسع ، أتاحت للكثيرين من أبناء أوروبا الاحتكاك بالثقافة العربية الإسلامية التى كانت تفوق الثقافة الأوروبية بمراحل كثيرة ، كما أن غزوة القسطنطينية عام ١٢٠٤ أتاحت الاحتكاك المباشر باليونان . وبالرغم لما للأحداث من أهمية ، فإن نضوج الشعوب الأوروبية لم يأت نتيجة لحادث واحد كحصول احتكاك أو نشوء مؤسسة ، وإنما كان ثمرة للنمو البطىء الأكيد لمجتمع القرون الوسطى ، وخاصة فى الحقل الاقتصادى .

ولقد أقام أبناء أوروبا الغربية ، فى الفترة الواقعة بين مطلع القرن الثانى عشر ونهاية القرن الثالث عشر حضارة كانت إلى حد بعيد شاملة ومتسعة . ونحن عندما نشير إلى ثقافة القرون الوسطى فإنما نعنى بصورة عامة هذه المجموعة من العقائد والعادات . ولسنا نبالغ إذا قلنا أن هذا كان أول عهد الشعوب التى تسيطر الآن على الكرة الأرضية بكاملها ، بإقامة ما يمكن تسميته « حضارة » . ومنذ نهضة

القرن الثانى عشر حتى اليوم ، لم تمر فترة بل لم تمر لحظة واحدة توقفت خلالهما عن العمل قوى التغير والتطور ، أو حل مكان النمو الإقتصادى والفكرى ركود فى الحياة كركود الصين أو الهند أو الشرق بصورة عامة على مدى أجيال طويلة فى تاريخها . ومنذ ذلك الحين والقوة البشرية والذكاء الإنسانى دائبان على تحويل الإرث الذى تحدر إليهما وتحسينه ، وهو عمل لم يبلغ فى أى دور من أدوار التاريخ سرعة كسرعته اليوم . ومع ذلك فقد بقيت على ثبات واستقرار نسبى ولمدى عدة قرون بعض الميزات العامة والواسعة لعالم القرون الوسطى وفطرته . وتلك هى الأفكار والمثل التى تشكل فعلاً وحقاً ، الأسس الدفينة للعالم المسيحى الحديث . وبقى الكثير منها حتى الجيل الماضى أساسياً فى معتقدات الأغلبية الكثيرة من الناس ، وما زال بعضها يعتبر أساسياً حتى يومنا هذا . وحتى حين يشعر الفرنسيون أو الإنكليز من أبناء عصرنا الحديث .أن عقل القرون الوسطى أغرب ما يكون عنهم ، فإن التغيرات التى حصلت منذ ذلك الحين ، والتحديدات المعاصرة لاختلاف المواقف لا يمكن فهمها إلا على ضوء ما حصل قبلا . وأن أفضل طريقة لفهم الأفكار والاعتقادات كثيراً ما تكون فى معرفة العوامل الأولى التى أدت إليها .

فإذا ابتدأنا إذن بعالم القرن الثالث عشر فسنحاول أن نصور مشهد الحياة كما رآه وأحسه أسلافنا . وسنحاول أن نتبين ما بقى ثابتاً نسبياً وما اضمحل وزال ، وسنقف على الخصائص الرئيسية للاكتشافات المتتالية التى حولت عالم القرون الوسطى إلى الكون الذى نعيش فيه اليوم .

المراجع

الأسس المادية لحضارة القرون الوسطى :

Lynn Thorndike, *H. of Medieval Europe;* C. Stephenson, *Medieval History;* EM. Hulme, *The Middle Ages;* G.B. Adams, *Civilization during the M.A.* A.L. Guérard, *French Civilization, from its Origins to the Close of the M.A.* Brief outlines of economic development:
Heaton, *Economic H. of Europe;* F.L. Nussbaum, *H. of the Econ. Institutions of Modern Europe;* N.S.B. Gras, *Int. to Econ. H.* Fuller: H
c. and Soc. H. of Med. Europe; J.W. Thompson, *Ec. and*
M.A., Ec. and Soc. H. of Europe in the Later M.A.; A.
Ec. and Soc. Foundations of Med. Civilization. H. Sée, *Histoire économique*
Mittelaters und der Neuzeit. The *Cambridge Medieval History* and the *Histoire Générale* of Laviesse et Rambaud contain much material. Eileen Power, *Medieval People;* G.G. Coulton, *Life in the M.A.;* P. Boissonade, *Life and Work in Med. Europe;* A. Luchaire, *Social France at the Time of Philip Augustus.* C.G. Crump and E.F. Jacob, *The Legacy of the M.A.;* Munro and Sellery, *Med. Civilization.*

فى النظام الإقطاعى :

Articles "Feudalism," "Land Tenure," "Manorial System," in *Encyc. of the Soc. Sciences; Camb. Med. Hist.*, II, c. 20, III, c. 18. C. Seignobos, *The Feudal Régime.* C. Petit-Dutaillis, *The Feudal Monarchy in France and England;* F. Funch-Brentano, *The M.A.* [*Nat. H. of France*). Munroe Smith, *Dev. of Eur. Law*, B. III; R.W. and A.J. Carlyle, *H. of Med. Pol. Theory in the West,* III, pt. I. N. Neilson, *Med. Agrarian Economy;* N.S.B. Gras, *H. of Agriculture;* G.G. Coulton, *The Med. Village.*

فى التجارة والبلدان :

C. Day, *H. of Commerce;* S. Baldwin, *Business in the M.A.;* Pirenne, Thompson. H. Sée, *Modern Capitalism.* E. Lipson, *Ec. H. of England,* L.F. Salzman, *English Trade in the M A*, *English*

Industries in the M.A. H. Pirenne, *Med. Cities;* M.V. Clarke, *The Med. City State;* C. Stephenson, *Borough and Town.* L. Mumford, *Culture of Cities.*

فى الحضارة البيزنطية :

Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire,* is still the most interesting account; recent is J.B. Bury, *H. of the Later Roman Empire, H. of the Eastern Roman Empire.* S. Runciman, *Byz. Civilization;* R. Byron, *The Byz. Achievement.* Histories of the Byz. Empire by C. Diehl, N.H. Baynes, and E.A. Foord.

فى الحضارة الإسلامية :

Classic estimate by Gibbon in *Decline and Fall,* L. LI. T.W. Arnold and A. Guillaume*Legacy of Islam.* Amir Ali, *H. of the Saracens;* Chapman, *H. of Spain;* R.P.A. Dozy, *Spanish Islam;* S. Lane-Poole, *The Moors in Spain.* G. Sarton, *Int. to the H. of Science,* I; E.G. Browne, *Arabian Medicine;* C.H. Haskins, *Studies in the H. of Med. Science, The Renaissance of the 12th Cent.* D.E. O'Leary, *Arabic Thought;* T.J. de Boer, *H. of Philosophy in Islam.* J.E. Sandys, *H. of Classical Scholarship,* I, chs. 22, 23.



الفصل الثانى

العالم كمشهد من دراما الخلاص

الملحمة المسيحية ومسرحها

أظهر أناتول فرانس فى مقطع من روايته « حديقة إبيقوروس » التباين الواضح بين عالم القرون الوسطى وعالمنا اليوم بقوله :

« أننا نجد بعض الصعوبة فى تصور عقلية رجل من القدماء يجزم أن الأرض مركز العالم وأن جميع الكواكب تدور حولها ، بل لقد كان هذا الرجل يحس تحت أقدامه أرواح الهالكين فى الجحيم تأكلها النيران، وربما رأى بعينيه واشتم بأنفه أدخنة الجحيم الكبريتية تتصاعد من شقوق فى الصخور . وإذا رفع رأسه نحو العلاء تأمل السماوات الاثنتى عشرة ، سماء العناصر المشتملة على الهواء والنار ، ثم القمر وعطارد والزهرة التى زارها دانتى نهار الجمعة الحزينة فى سنة ١٣٠٠ ثم الشمس والمريخ والمشترى وزحل ثم الفلك الذى لا يفسد ، وقد تدلت منه النجوم كأنها المصابيح . وتميز ببصيرته وراء ذلك السماء التاسعة وهى التى يصعد إليها القديسون والأولياء ، ثم الفلك الأول المتحرك وأخيراً سماء السماوات موطن الأبرار المباركين وهى التى كان يؤمل أن يحمله بعد موته إليها ملاكان يرتديان البياض بعد أن تطهرت نفسه بالمعمودية وتعطرت بزيت القرابين الأخيرة . ولم يكن لله فى تلك الأيام من أبناء سوى البشر ، وكانت خليقته بأجمعها ، كالكاتدرائية الواسعة ، مرتبة فى سذاجة الطفولة ورواء الشعر . وكان هذا الكون الذى يتخيله على غاية البساطة حتى ليشبه فى كامل شكله وحركاته بعض الساعات الكبيرة المزينة التى تحركها الآلات .

أما الآن فقد انقضى زمن السماوات الاثنتى عشرة والكواكب التى كانت توزع على الناس منذ الولادة الحظوظ والأقدار ، فتمنحهم حسن الطالع أو شؤمه ، وتعطيهم السعادة أو الشقاء . وزال من الكون المشترى أو زحل وأصبحنا نجيل الطرف والعقل فى رهبة الكون اللامتناهية ، فلا نرى سماء يقطنها الأخيار والملائكة ، بل شموساً دائرة تبلغ مئات الملايين عدداً يحف بموكبها فلك غريبة لا تراها العيون . وما شمسنا وسط هذه اللانهاية من العوالم سوى فقاعة من غاز ، وما أرضنا سوى نقطة من طين .

العوالم تموت لأنها تولد ، ولانهاية لولادتها أو لموتها . والخليقة ، وهى البعيدة أبداً عن الكمال ، متغيرة لا تستقر على حال ، والنجوم تنطفىء فلا ندرى إذا كانت بنات الضياء قد ابتدأت بموتها حياة الكواكب جديدة ، مثمرة الوجود . والكواكب ، أتراها صائرة إلى ذوبان ، لتعود سيرتها الأولى نجوماً تشع الضياء . وكل ما نعرفه أن ليس فى فضاء السماء أكثر مما فى الأرض من الاستقرار ، وأن قانون العمل والجهد يحكم اللانهاية من العالم .

هنالك نجوم أمام أعيننا ، ينطفىء ضياؤها ونجوم أخرى يتضاءل نورها كشعاع الشمعة الذائبة . إن السماوات التى ظنها الناس مرة فوق الفساد لا تعرف من خلود سوى خلود الاندفاع »[١] .

ولكن أهم حقيقة عن عالم القرون الوسطى ، كما تبدو لعقولنا المتصنعة المعقدة الحادة ، هى الغاية الأساسية للكون على أنه المسرح الذى تتمثل عليه الدراما الكبيرة التى أعدها الله للجنس البشرى . ومهما يكن رجل القرون الوسطى محدوداً فى معرفته للعالم الكبير ، فثمة أمر واحد لم يكن يشك به على الإطلاق ، وذلك أن الأرض والسماوات وما فيهما لم تخلقا إلا ليعرف غايته ويحقق قدره . وكان قد ألف ، بما سمعه من القصص والخرافات ، قصة تلك الخليقة ، وما وقع بها من مشاهد مؤثرة ، وزين له الخيال صورة حية لما سيقع ، حتى لقد امتلكت عليه الفكر بمثل ما زينت جدران كاتدرائيته الواسعة ونوافذها الزجاجية.

أما نظرة الرجل العادى إلى غاية التاريخ وإلى مكانه منه ، فقد سردها الفيلسوف المعاصر سانتيانا بكلمات جميلة واستمد وصفه هذا من كتاب للمطران بوسويه اسمه « بحث فى التاريخ العام » كتبه فى نهاية القرن السابع عشر يوم كان قادة الفكر حينذاك قد تجاوزوا الأفكار التى بنى عليها . قال سانتيانا :

« كان فى البدء — على حد ما يروى القصص المسيحى — ملك سماوى عظيم حكيم صالح يحيط به بلاط من الموسيقيين المجنحين والرسل . ولقد وجد هذا الملك منذ الأزل وإنما كان دائماً ينوى — حين تحين الساعة — أن يخلق كائنات زمنية تكون بدرجات متفاوتة ، صوراً ناقصة عنه . وابتدأت هذه المخلوقات حياتها — وقد جعل الإنسان على رأسها — فى السنة ٤٠٠٤ قبل الميلاد وستعيش زمناً غير محدود ولكن يرجح أن تكون نهاية حياتها فى عام ٤٠٠٤ بعد الميلاد وذلك حفظاً للتناسق الزمنى . تبتدىء هذه الدراما وتنتهى بصورتين عظيمتين نشاهد فى الأولى الشمس والقمر والنجوم ، والأرض وما فيها من نبات ومن حيوان ، تأخذ انصياعاً لكلمة الله مركزها الخاص ، كما نرى الطبيعة تبرز إلى الوجود بجميع قوانينها . وبفعل خاص من الله خلق الرجل الأول من طين ، وكونت المرأة من أحد أضلاعه بينما كان غارقاً فى سبات عميق . ووضعا فى حديقة جميلة كثيراً ما كانا فيها يشاهدان الله صاحبها وهو يتنزه فى الأمسيات الجميلة . وسمح لهما أن يتوجها أنىّ يريدان وأن يأكلا من جميع الثمار باستثناء شجرة واحدة . ولكنهما بدافع من الشيطان خالفا الوصية الآلهية فطردا من الفردوس واللعنة فوق رأسيهما . وحكم على الرجل أن يعيش من عرق جبينه وعلى المرأة أن تشقى فى الحمل والوضع . وقد ورث هؤلاء الأولاد منذ أن حمل بهم طبائع آبائهم المضطربة . فولدوا بالخطيئة ليجدوا الاضطراب والموت داخل نفوسهم وفى كل ما حولهم .

وفى الوقت نفسه حين وجد الله أن ما صنعته يداه مهدد بالفناء الكامل وعد أن يخلص بعض أبناء آدم فى الوقت المناسب وأن يعيدهم لحياة طبيعية . وهذا

الخلاص كان سيتم فى النهاية بوساطة فرد من أبناء حواء تحطم قدمه رأس الأفعى . ولكن هذا الخلاص النهائى كان يستبق بأكثر من خلاص جزئى خاص . هكذا أنقذ نوح من الطوفان ، ولوط من سدوم ، وإسحق من التضحية وموسى من مصر ، واليهود الأسرى من بابل ، وأنقذت جميع أرواح المؤمنين من النسيان الوثنى وعبادة الأصنام . ذلك أن قبيلة معينة قد اختيرت منذ البدء لتحفظ حية فى نفوس أبنائها ذكرى أحكام الله ووعوده ، بينما كان الآخرون من البشر ، وقد استسلموا لانحطاطهم الطبيعى ، يغرقون أكثر فأكثر فى الجرائم والضلالات. أما الطوفان الذى جاء ليعاقب هذه الآثام فإنه لم يفد فى شفائها . « فتجدد العالم ، وارتفعت الأرض من جديد فوق المياه ، ولكن هذا التجدد ظل يحمل آثاراً من الغضب الإلهى الأبدى . من ذلك أن الطبيعة كانت قبل الطوفان على غاية القوة والبأس ، ولكن جميع أركانها ضعفت بعده ، لطول ما غمرتها المياه ، فأصبح الهواء محملا برطوبة ثقيلة وسبباً من أسباب الفساد . وضعف تركيب الكون . وتناقص أجل الحياة الإنسانية بعد أن كان يبلغ ألفا من السنين . وخسرت الأعشاب والجذور قوتها حتى احتاج الإنسان أن يقتات من لحوم الحيوانات الأخرى . . . وأخذ الموت يقوى على الحياة . وأحس الناس بدنو العقاب . ولما كانوا يغرقون يوماً بعد يوم فى آثامهم كان حقاً أن يرزحوا تحت عبء آلامهم . وأبان تغير الغذاء مقدار تقهقرهم وانحطاطهم ، إذ بازدياد ضعفهم ازدادت شراستهم واشتد تعطشهم للدماء » .

وأصبح فى العالم منذ الآن روحان ، أو فريقان أو مدينتان — على حد مصطلح القديس أوغسطين ، فأما مدينه الشيطان فهى فى أساسها فاسدة وضالة ، مهما مهرت فى الفن أو الحرب أو الفلسفة . وما فرحها سوى قناع هزلى ، وما جمالها سوى طلاء القبور . وهى مدينة ينكرها الله ، وينكرها ضمير الإنسان لغرورها وقسوتها وبؤسها الخفى ، وجهلها بكل ما يجدر بأن يعرفه إنسان قدر له الخلود . وحين نجد مدينة الشيطان هذه غارقة فى ضلالتها وغوايتها لا يظهر منها

غير جوانبها المظلمة فقط ، تعيش فى الوقت ذاته مدينة الله وتسكنها الأنفس المؤمنة التى أعدها الله للخلاص . ومع أن هذه المدينة تظهر وضيعة إذا قيست بمقاييس العالم الأرضى ، غير أن سكانها الكثيرين هم الذين تطهرت نفوسهم من أبناء السماء ، وقد أعدت لتكون خالدة إلى الأبد . أما أصحاب هذه المدينة فهم أولا البطاركة والأنبياء الذين ظلوا خلال حياتهم الطافحة بالآلام والإيمان مخلصين إلى قبس الوحى الذى شع فى نفوسهم ينتظرون بصبر وأناة انكشاف الحق الأزلى ونور الوحى الإلهى . وإلى هذه المدينة ذاتها يفد المجوس الذين تبعوا النجم حتى وصلوا إلى المزود فى بيت لحم ، ورهط من الأتقياء الصالحين فى طليعتهم سمعان الشيخ الذى تنبأ بخلاص إسرائيل عن طريق المسيح ، ويوحنا المعمدان الذى شاهد المسيح وسار على أقدام ثابتة إليه ، وبطرس الذى أوحى له الآب الذى فى السماء ، وحب غير جسدى ، أن المسيح إله .

ولقد تم الخلاص فعلا بحلول الكلمة فى أحشاء مريم العذراء ، وبموت المسيح على الصليب ، وبنزوله إلى الجحيم ، وببعثه فى اليوم الثالث كما جاء فى الكتب المقدسة . لا بإقامة ملك أرضى زمنى كما تخيل اليهود الذين قهرتهم شهواتهم . وأخيراً من أبناء هذه المدينة جميع الذين يؤمنون برسالة المسيح وعظمتها ويعتقدون بقوة صفاته وصدق دعوته لتحقيق المحبة الإلهية .

بعد هذا الحدث الآلهى يصبح التاريخ البشرى بكامله مجرد صراع فقط بين هاتين المدينتين ، يتخذ أشكالاً مختلفة . فهو صراع بين مذهبين فى الأخلاق ، الواحد طبيعى والثانى إلهى . وبين فلسفتين ،عقلية وسماوية . وبين نوعين من الجمال ، جسدى وروحى . وبين مجدين زمنى وأزلى . وبين مؤسستين ، العلم والكنيسة . وقد تهادن هاتان الفئتان أحياناً ولكن يظل بينهما تباين جوهرى أساسى ، ويملأ صراعيهما الأجيال والعصور إلى أن يوضع القمح مع الزوان ويتقاسمان الأرض بينهما ، تلك الأرض ذاتها التى تحاربا من أجلها — ثم يجىء الحصاد . . . ويأتى اليوم الرهيب ، إذ يبصر أولئك الذين حسبوا أمور الدين

خدعة وخيالا الرب العظيم ينحدر وسط غيوم من السماء . والملائكة تنفخ أبواقها ، والموتى ينتشرون من القبور ، والحكم الذى لا مرد له يصدر على كل إنسان ، فيبتهل الصالحون ويحزن الأشرار . عندها يدخل الأخيار السماء فى صحبة الله ربهم وآلهم ، ويدخل الأشرار الجحيم فى صحبة الشيطان سيدهم يتحملون العذاب الأبدى .

وهكذا تنتهى دراما التاريخ على صورة ثابتة : فترى أجواقاً ممجدة يرتدى ملائكتها أثواباً طويلة ناصعة البياض تصعد للعلاء . . . وسط أناشيد متنوعة ... فى غناء مشع لامتناه . ودونهم فى الأسفل يحترق الأشرار وتأكل أجسادهم النيران الملتهبة بعد أن تحولوا إلى نصف وحوش مرعبة ثم يبتلعهم أتون لهيب مخيف . وهكذا تنفصل هاتان المدينتان بعضهما عن بعض تبعاً لما كان بينهما من اختلاف فى الجوهر والأساس ، فتحمل كل مدينة أثمارها وتعكس طبيعتها الحقة »[٢].

الطبقات المثقفة والرجل العادى :

قبل أن نحلل الاعتقادات السائدة فى القرون الوسطى والأهداف التى وضعها الناس لأنفسهم بشىء من الإسهاب ، لا بد لنا من الإشارة إلى الهوة السحيقة التى كانت تفصل بين عامة الناس الجاهلة وبين خاصتهم المثقفة . قد توجد مثل هذه الهوة فى كل عصر ، وقد تكون اليوم أوسع مما كانت عليه فى أى وقت مضى ، بالرغم من نظامنا الدراسى الحديث وما حققه من تقدم وتطور . غير أن ظروفاً شتى جعلت هذه الهوة أكثر إتساعاً فى القرون الوسطى ، ولو بصورة سطحية على الأقل . فلقد كان القسم الأعظم من الناس يعيشون الحياة القاسية التى يحياها الفلاحون الأشداء الذين لا يتاح لهم قط أن يخرجوا من مزارعهم وقراهم إلا فى رحلة صيد مع سيدهم الإقطاعى . وكانوا بسبب أميتهم عاجزين عن القراءة أو الكتابة ، ولذلك كان لا بد لهم أن يعتمدوا على ما يسمعونه من الحجاج والتجار العائدين فى تلقف معلوماتهم عن العالم الخارجى .

أما الفرصة الوحيدة التى كانت تتيح لهم الاطلاع على أمور جديدة فهى حين يتصلون براهب القرية . غير أن هذه الطبقة من الرهبان كانت شديدة الجهل قليلة التعلم . فالفقر الشديد والعمل المتواصل كانا يحولان دون انصبابهم على المخطوطات والكتب ، كما أن كبار الأساقفة والمطارنة كانوا يحتقرونهم . ولم تكن جميع الوسائل التى تسهل انتشار المعرفة اليوم كالصحف أو المجلات أو السينما — هذا إذا لم نذكر شيئاً عن التدريس — والتى تجعل تقريباً كل مزارع أو عامل ملماً بالحوادث وأحياناً بالأفكار — لم تكن هذه موجودة بعضها أو ما يماثلها قبل ستمائة عام . وعلاوة على ذلك فإن الطبقة المثقفة ذاتها كانت أقل عدداً بكثير مما هى عليه اليوم . إذ بالرغم من أننا نقرأ مثلا أن طلاب جامعات بولونيا وباريز كانوا يعدون بالالآف فإن عدد الجامعات المهمة الكبيرة لم يتجاوز الاثنتى عشرة جامعة حتى القرن الرابع عشر . وكان جميع هؤلاء الطلاب تقريباً من رجال الدين لأن هذه الطبقة كانت تضم ما يمكن أن نسميه اليوم بالحرف القانونية والسياسية والتعليمية . وكانوا يعيشون بمعزل عن باقى المجتمع ، قليلى الاختلاط بالناس يعتقدون جازمين أن العلم دائرة خاصة بهم لا يجوز للعامة دخولها دون التعرض لنتائج خطيرة ، وإذا علمت أن جميع الكتب العلمية — أو التى تزعم أن لها هذه الصفة — وأن معظم الوثائق كانت باللغة اللاتينية التى تجهلها الجماهير فضلا عن أغابية الشعب الإيطالى لاتضح لك أكثر فأكثر الانفصال الشديد بين الطبقتين : المثقفة والعامية . وأما الكتاب المقدس الذى كان أساسياً فى حياة القرون الوسطى بكاملها فلم يكن متيسراً إلا بالترجمة اللاتينية التى وضعها القديس جيروم . وقد سبقت ترجمته إلى اللغة العامية حركة الإصلاح وكانت إحدى المآخذ الرئيسية التى أخذت على المصلحين الأولين فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر أمثال وايكليف Wyclif وهاس Hus ، أنهما جعلا الكتاب المقدس فى متناول الجماهير . وكان الوعظ الدينى غير مفهوم إلى أن جاء فى مطلع القرن الثالث عشر الآباء المتسولون والدومنيكان والفرنسيسكان

فأخذوا يعظون بلغة تفهمها الجماهير . وهذا يفسر لنا الشعبية التى تمتع بها رهبان هذه الفرق الذين أحسوا آلام الشعب وشعروا أن رسالتهم كانت موجهة إليه وأن الواجب يقضى عليهم أن يقتسموا علمهم مع جميع الناس .

ولم تكن الطبقات العليا بعيدة تماما عن مصادر العلم . فقد توصل النبلاء الإقطاعيون فى أواخر القرون الوسطى إلى تعلم الكتابة والقراءة بطريقة خاصة . ونشأ فى قصورهم أدب غنائى غزلى وقصص أسفار ومغامرات هدفه تسلية هؤلاء الأسياد ولكنه يتضمن بمجموعه المآثر الأولى التى حققها الأدب الأوربى . وكان تجار المدن الأغنياء على جانب من الثقافة أيضاً حتى إذا أردنا اكتشاف أية ثقافة علمانية عميقة وجب أن نبحث عنها على الأكثر بين كبار العائلات التجارية ، وأمناء سر البلديات ، والموظفين الذين كانت الحياة التجارية المعقدة تقتضى وجودهم . فالشاعر دانتى الفلورنسى مثلا كان ابن كاتب للعدل وهو يمثل هذا النوع من ثقافة المدن التى كانت مزدهرة فى مدن إيطاليا الشمالية النشيطة فى القرن الثالث عشر . وقد نشأت طبقات مماثلة فى ألمانيا وفرنسا وفلاندرز وعند ما اكتشف الأدب الكلاسيكى ونشأت حركة إحياء له وجد بين أفراد هذه الطبقات أتباعاً معجبين متحمسين له كانوا فى الحقيقة أول أصحاب المذهب الإنسانى فى النهضة . ولقد نشأ من أجل إشباع رغبة هذا الجمهور المتزايد من القراء أدب واسع من العلم الشعبى مزج المتعة والفائدة وتناول بطبيعة الحال أموراً عجيبة غريبة . ولكن « رواية الوردة » التى كان لها قراء كثيرون والتى ترجمت إلى لغات عديدة والتى نقلها شوسر إلى الإنكليزية ، و « صورة العالم » و « رواية سدراخ » و « الكنز » للكاتب برونيتو لاتينى معلم دانتى ، و « خصائص الأشياء » لبارتولومى الإنكليزى . وجميع الذين نسجوا على غرارهم ليست فى الواقع أقرب إلى أفضل معرفة علمية فى أيامهم من مجلات « العلم الشعبى » بالنسبة للمعرفة الصحيحة فى أيامنا هذه . وإذا قورنت هذه الكتب بالموسوعات الكبيرة التى ألفها ألبرت الكبير وتوما الإقوينى وما تضمنته من حكمة وحجة فإنها تبدو شديدة الشبه بالصحافة العلمية المزيفة المعروفة اليوم .

عالم الرجل العامى :

وإذا انتقلنا الآن إلى الاعتقادات الشائعة بين الناس عن العالم والدور الذى أعده الله لهم فيه نجدها مزيجاً من ملاحظات ثاقبة عن الأشياء التى قد تقع تحت حيز اختبارهم فتتأثر منها حياتهم اليومية ، ومن قصص وخرافات عجيبة عن الأزمنة البعيدة والأمكنة النائية ، ومن اعتقاد راسخ بالتوراة محرفة بتأثير خيالهم الشعبى ، فيما يحاولون تفسيره من أمور ترتفع عن مستوى الاختبار العلمى العادى . ومن هذه الاعتقادات الشائعة أن الله خلق العالم وجميع ما فيه فى ستة أيام وفقاً للتقليد العبرانى القديم ، ولئن وقعت أية تغيرات فى الكون بعد عملية الخلق الأولى فهى كلها من عمل الإنسان . والأرض سهل واسع مسطح يحيط بها الماء من كل جانب . وتمتد فوقها قبة السماء حيث تتحرك الشمس والقمر والكواكب ، وتحمل الملائكة النجوم وهى تشبه المصابيح ، وكان الرجل العامى أكثر معرفة بحركات الأجسام السماوية من الرجل الحديث لأنه كان يعيش فى عالم واسع منفتح حتى إذا غابت الشمس لم تكن لديه أية وسائل اصطناعية للإضاءة مما أتاح له فرصة واسعة ليتعرف على اتجاهات النجوم ومجاريها . وكان يدفعه إلى ذلك اهتمام المزارع بمعرفة تأثير الأفلاك على الطقس . هذا إذا لم نقل شيئاً عما كان يعرفه من التنجيم الذى تحدر إليه من العصور القديمة ، ومن بلاد الكفار ، فكان يعتمد عليه ليوجهه فى مشروعاته وليساعده فى تنظيم الزراعة وشفاء الجسم والتنبؤ عن المستقبل . وكان يؤمن بحرفية الرموز التى رواها العهد القديم من التوراة ، وربما كان يعتقد بما ذكره أحد الأساقفة القدماء من أن السماء ليست كرة وإنما هى خيمة أو مظلة .

« هو الذى فتح السماوات كالستائر ومدها كالخيمة ليسكن فيها . ويتحدث الكتاب المقدس عن سقف لها وليس للكرة أى سقف . ولقد جاء أيضاً : « أن الشمس ترتفع فوق الأرض عند ما يجىء لوط إلى زوآر » فالأرض مسطحة .

والشمس لا تمر تحتها فى الليل . ولكنها تمر عبر الأجزاء الشمالية منها « كأنها مختبئة وراء جدار . ثم تهبط الشمس وتسرع إلى مكانها الذى ارتفعت منه » [٣].

أخذ راهب يدعى كوزماس هذه العبارات فألف كتاباً فى القرن السادس كان واسع الانتشار حتى بين المثقفين وظل كذلك إلى القرن الثانى عشر . وقد صور العالم فيه كأنه مظلة مستطيلة الشكل ، الفضاء فوقها ممتلىء بالماء الذى يتساقط عليها مطراً .

غير أن جميع الذين كانت الكتب العلمية الشعبية فى متناولهم أثناء القرنين الثانى عشر والثالث عشر توصلوا إلى معرفة أفضل من هذه المعرفة . وكانوا يقيمون الدليل بسهولة على كروية الأرض ودوران الأفلاك والكواكب السيارة حولها .

« ورد فى كتاب يعود تاريخ وضعه إلى القرن العاشر أن الله صنع السماء فى اليوم الثانى وهى جسم مرئى . ومع ذلك لا نراه أبداً بسبب ارتفاعه الكبير وكثافة الغيوم وضعف بصرنا . وتضم السماء فى صدرها العالم بكامله ، وتدور دائماً حولنا أسرع من أى دولاب طاحون . وتدور تحت الأرض كما تدور فوقها . وهى مدوره بكاملها ومرصعة بالنجوم . والحقيقة أن الشمس تذهب بأمر من الله بين الأرض والسماء ، فإذا كان النهار علت فوق الأرض وإذا حل الليل انحدرت تحتها . وهى تدور أبداً ودائماً حولها فيضيء نورها القسم السفلى من الأرض فى الليل كما يشع فوق رؤوسنا فى النهار . . . والشمس كبيرة جداً حتى لتبلغ سعتها دائرة الأرض حسبما تروى الكتب . ولكنها تظهر لنا صغيرة الحجم لأنها بعيدة جداً عن بصرنا . وكل شىء يصغر بقدر ما هو بعيد عنا . . . ثم إن القمر والنجوم تتلقى كلها نورها من الشمس الكبيرة . والشمس تمثل منقذنا السيد المسيح وهو شمس العدالة ، كما أن النجوم اللامعة تمثل جماعة المؤمنين بالله الذى ينعكس نوره علينا » [٤] .

والسماء بعيدة لدرجة أنه إذا وقع حجر كبير منها فإنه يستغرق مئة سنة قبل

أن يصل إلى الأرض . وحقيقة الأمر أن معظم الرجال المثقفين كانوا يعرفون الخطوط الرئيسية لعلم الفلك اليونانى الذي كان فى متناول العلماء وإنما تحيط به طائفة من الخرافات . هكذا مثلا نقرأ فى كتاب « سدراخ » أن النجوم الهاوية هى ممر الرياح أو أنها تكونت من رطوبة أنفاس الأرض حين تصل للطبقات العليا من الهواء ، أو ربما كانت رجوماً نارية يرميها الملائكة الصالحون على الشياطين ، أشرار الملائكة الساقطين الذين يحاولون الرجوع إلى السماء بعد طردهم منها .

أما معلومات الرجل العادى من الجغرافيا فقد كانت تأتيه عن طريق الرواد المسافرين وما يروونه من قصص وحكايات. ولكنه كان مستعداً حينذاك كما هو اليوم على الأغلب أن يصدق كل ما يروى عن البلاد البعيدة وسكانها الغريبين . على أننا يجب أن لا ننسى أن جميع هذه القصص العجيبة التى كانت تحمل « طابع القرون الوسطى » كانت مأخوذة من كتب القدماء وبينهم بلاينى Pliny من الرومان والمتأخرين من الكلاسيك اليونان . وهى تمثل الاعتقادات الشائعة فى الحضارات القديمة كما فى القرون الوسطى على حد سواء . غير أنه يجب أن لا يغرب عن بالنا أن هذه الاعتقادات لم تكن خطوة إلى الوراء ، إنما كانت تمثل أعلى مستوى علمى وصل إليه جميع الناس ما عدا قلة ضئيلة منهم . وكنموذج لهذه الاعتقادات الغريبة ما يلى :

« الساتير » نصفه الأعلى بشر ونصفه الأسفل ماعز أو حصان ، يشبه الإنسان بعض الشبه . لها أنوف معقوفة ، وقرون فى الجباه ، وأقدام كأقدام الماعز . ولقد شاهد القديس أنطونيوس أحد هذه المخلوقات الغريبة فى الصحراء . . . وهى على أنواع مختلفة : فبعضها له رؤوس كرؤوس كلاب الصيد واسمها « سينوسيفالى » وهى أقرب إلى الحيوانات منها إلى الرجال ، وبعضها يسمى وحيد العين وقد دعى كذلك لأن له عيناً واحدة فى منتصف الجبين ، وبعضها ليس لها رؤوس وأنوف وعيونها فى أكتافها . وبعضها لها وجوه مسطحة بدون آناف

وتستطيع إذا مدت شفاهها السفلى أن تغطى وجوهها من قيظ الشمس وفى سكذنيا نوع ذو آذان كبيرة وعريضة إلى حد أنها تتمكن من تغطية أجسامها بها ويسمى هذا النوع البانشيوس أو ذوى الآذان الكبيرة . . . وفى الحبشة نوع آخر له قدم واحدة ولكنها كبيرة وعريضة إلى حد أنه إذا رفعها استطاع تغطية كامل جسمه ليتقى حرارة الشمس الملتهبة ، وهى كلها سريعة العدو حتى لتشبه كلاب الصيد ، ولقد سماها اليونان سينويودس ، أو وحيدة القدم ، وبعضها لها حوافر مقلوبة وراء أرجلها ، وفى كل قدم ثمان أصابع وهذه تمرح شاخصة فى صحراء ليبيا »(٥).

ولم تكن عجائب الحيوانات والنباتات أقل غرابة من هذه :

« يقول ابن سينا أن الدببة تلد قطعة من اللحم ناقصة بشعة المنظر حتى إذ وضعتها تلعق الأم هذه الكتلة فتكون أشكال أعضائها المختلفة وهى تلعقها . . . فالجرو أو الشبل هو قطعة صغيرة من اللحم لا تتجاوز حجم الفأرة ، لا عيون لها ولا آذان ، وله مخالب كالبراعم لم تتكون بعد . والأم تكون جرواً أو شبلا من هذه الكتلة من اللحم بلعقها . ويروى شيوفراستوس أمراً عجيباً هو أن لحم الدببة إذا طبخ فى تلك الفترة من رقادها يتبخر ولا يبقى أثر للحم ، وإنما تبقى كمية قليلة من الأخلاط »(٦).

وهنالك أمر آخر فى غاية الدهشة والعجب : يقال إن الأفيال فى الحبشة وفى بلاد أخرى يتم اصطيادها بأن تذهب فتاتان عاريتان للصحراء وقد تدلت شعورهما ، تحمل الواحدة وعاء والأخرى سيفاً . ثم تأخذ هاتان الفتاتان بالغناء وحدهما فإذا سمعهما الفيل استحسن الغناء واقترب منهما وأخذ يلعق ثدييهما ثم ينام تحت تأثير الغناء ، وعندها تطعنه إحدى الفتاتين بالسيف فى صدره وتتلقى الأخرى دمه فى الوعاء الذى تحمله . ويستعمل سكان تلك البلاد دم الفيل لصبغ الثياب وتهيئة الألوان منه .

« أما التنين فهو أضخم أنواع الافعوان . يحدث أنه حينما يخرج من جبه ويرتفع عالياً تقع تموجات فى الهواء ويتعكر ماء البحر من سمه . وله عرف وفم صغير يستنشق به دفعات قليلة مستقيمة من الهواء . وله أسنان كالمنشار ويتمتع بقوة بالغة لا فى أسنانه فحسب وإنما فى ذنبه أيضاً ، وهو يؤذى إذا عض بأنيابه أو انتشرت رائحته الكريهة . ولكن ليس له سم كالأفاعى الأخرى . وغالباً ما يربط أربعة أو خمسة منها أذناب بعضها البعض وترفع رؤوسها ثم تبحر فى البحر أو الأنهر الكبيرة سعياً وراء الصيد ، وبين الفيل والتنين حرب دائمة . ولكن الفيل يشعر فى نهاية الأمر بالتعب ، نتيجة لما يلحقه من العمى ، فيهوى بثقله على التنين ويموت كل منهما بما يكيله من الضربات للآخر ، أما السبب فى أن التنين يشتهى دم الفيل فهو لبرودته . يقول جيروم أن التنين بحالة عطش دائم لأنه لا يجد أبداً ماء كافياً ليروى ظمأه البالغ . وهو يفتح فمه باتجاه معاكس للريح ليطفىء لهيب عطشه . ولذلك فهو عند ما يبصر المراكب تمخر عباب البحر مدفوعة بريح قوية يندفع سريعاً باتجاه معاكس لها ليبتلع الريح الباردة فيقلب المركب بسبب ضخامة جسمه أو بسبب الضغط القوى الذى يحدثه باندفاعه . وعند ما يبصر البحارة التنين قادماً صوبهم ويستدلون على وجوده بما يثيره من اضطراب الماء فإنهم ينزلون الأشرعة حالا ، فيحيد عنهم التنين وينجون على هذا الشكل »[٨] .

وتزداد عجائب أى بلد بقدر ما يزداد بعده . فبارتولوميو الإنكليزى عند ما يتحدث عن نشوء بلاده فى العصور القديمة يقول :

« إنكلترا هى أبعد جزيرة فى المحيط ، يحيط بها البحر من كل جانب ، وهى خارجة عن استدارة العالم ، وتسمى أحياناً البيون Albion ، وهى تستمد اسمها من تلك الصخور البيضاء التى كانت تشاهد على شواطئها . جاءها على مر الزمن أمراء طروادة وأسيادها ، بعد أن تهدمت مدينتهم ، فى أسطول

كبير وثبتوا أقدامهم على شواطىء هذه الجزيرة بوحى من آلهتهم بالاس وحاربوا المردة التى كانت تقطنها ، فتغلبوا عليها بالحيلة أحياناً ، وبالقوة أحياناً أخرى ، حتى تم لهم فتح الجزيرة فسموها بريطانيا نسبة إلى أميرهم بروت » .

ولكن الكاتب ذاته عند ما يصف إنكلترا التى عاش فيها وعرفها تجده أكثر وثوقاً فيما يروى ، إذ يقول :

« إنكلترا بلاد ذات أرض طيبة قوية . وهى أغنى بقعة فى العالم ، حتى أنها لا تحتاج إلى العون من أى بلاد أخرى ، بل إن كل بلد يحتاجها ، وهى غنية بأسباب الفرح ومباهج الحياة . يعيش فيها أناس كثيرو المرح والغبطة ، أحرار القلوب واللسان ، بل أن أيديهم أكثر انطلاقاً من ألسنتهم وأفضل منها »(٩).

ثم إنه يعرف فرنسا جيداً ، فيصفها قائلا :

« إن أرض فرنسا هذه هى أرض ممتازة فيها وفرة من الأشجار والكروم والحبوب والثمار ، تشرفها أنهار وينابيع كثيرة . وفيها عدة مدن شهيرة عظيمة . ولكن باريز تفوقها كلها . وتشبه أثينا قديماً . إذ كما أن مدينة أثينا غذت الفنون الحرة والآداب والفلسفة ونشطت العلوم فعظم بذلك قدرها بين اليونان ، هكذا باريز تلعب فى أيامنا هذه نفس الدور ، لا بالنسبة لفرنسا وحدها بل بالنسبة لأوربا بكاملها . فهى مركز الحكمة ، تتلقى كل ما يأتى من أى بلد آخر فى العالم ، وتحكم الجميع بسلام . وكموطن للأخلاق العذبة تبدو شيقة لمن أوتى الحكمة ومن لم يؤتها . وهذه المدينة مليئة بالخير والكنوز ، تنعم بالطمأنينة والسلام ، ويفوح من أنهارها هواء عذب يستنشقه الفلاسفة . وفيها حقول ومراع جميلة وجبال خضراء منعشة يجد فيها العلماء الذين أتعبهم الدرس الراحة والنشاط . وفيها شوارع منسقة وبيوت مريحة لطلاب العلم . وبالإضافة إلى ذلك كله تتسع هذه المدينة لجميع الذين يفدون إليها وتفوق كل المدن الأخرى بهذه الأمور وبأشياء كثيرة غيرها »(١٠).

غير أن الهند بعيدة قاصية !

« ليست الهند أغنى بلاد العالم وأكبرها فحسب ، بل هى أيضاً أكثرها دهشة وغرابة . يقول بلاينى Pliny : الهند بلاد طافحة بالعجائب . ففيها حيوانات كبيرة وكلاب صيد أكبر من أى كلاب أخرى فى العالم . ويبلغ من علو بعض أشجارها أن الناس لا يستطيعون أن يوصلوا سهامهم إلى رؤوسها حين يطلقونها . وهذا سبب غنى الأرض واعتدال الطقس والهواء والماء فيها . ويبلغ من كبر واتساع بعض أشجار التين أن فرقة من الفرسان تستطيع أن تجلس فى ظل شجرة واحدة . وكذلك يكبر القصب ويطول فيها إلى حد أن كل قطعة بين عقدتين تستطيع أن تحمل أحياناً ثلاثة رجال فوق الماء . وفى الهند رجال ذوو قامات كبيرة وهم لا يبصقون قط ولا ينتابهم وجع رأس وأضراس أو يصابون برمد فى العيون أو تؤلمهم حرارة الشمس وإنما تزيد فى شدتهم وبأسهم . ومن أمم الهند من تلد نساؤهم مرة واحدة فى حياتها ويشيب الطفل فور ولادته . ويوجد بينهم تلك المخلوقات الغريبة التى نصفها الأعلى يشبه الرجل ونصفها الأدنى كالماعز ورجال غريبو التكوين . وفى القسم الأخير من الهند الشرقية حيث ينبع نهر الغانجز رجال لا أفواه لهم يرتدون ملابس شعرية خشنة يجمعونها من الأشجار ويعيشون من الروائح التى يشتمونها بأنوفهم . ويعيش بعضهم طويلا . ويموت البعض الآخر فى منتصف حياته . ويعدد بلاينى هذه الغرائب إلى جانب أمور أخرى كثيرة »[١١].

لقد توقفنا طويلا عند هذه الأقاصيص القديمة ، لأنها تظهر بجلاء ووضوح الفوارق الكائنة بين مفاهيم الأفراد فى العصور القديمة ، والقرون المتوسطة وبين المفاهيم التى يؤمن بها أكثرية الناس فى أيامنا هذه . فلقد كانت الأغلبية من الناس حينئذ تصدق بسهولة مثل هذه الأقاصيص . ولربما كانت لا تزال شائعة بين أقل الناس ذكاء فى أيامنا هذه . غير أن معظم المتعلمين من سكان المدن

والمزارعين الراقين لابد وأن يرفضوها فى أشكالها الفجة . ولئن صح أن لنا كلنا تصورات خاطئة عن البلاد التى نجهلها فمن المشكوك به أن تعادل فى الخطأ والانتشار اليوم ما كانت عليه فى كل بقعة من بقاع الأرض قبل القرن الثامن عشر . وهذا هو مقياس انتشار النظرة « العلمية » بين جميع الطبقات .

أما بالنسبة لرجل عاش قبل ستمائة سنة ، فما من شىء إلا ويمكن أن يقع فى هذا العالم . وما من أمر كان يعتبر غريباً ومناقضاً لقوانين الطبيعة حتى ينكره مهما كان مصدر علمه وثقته . ولماذا يرفض قصصاً غريبة كهذه حين كان مستعداً أن يتقبل أى حادث خارق عجيب يقع له فى حياته اليومية ؟ فالعالم ممتلىء بعدد لا متناه من الأرواح ، من ملائكة وجن ، وسلالة آلهة قديمة تحيط به من كل جانب ، وهى على استعداد لتلقى أوامر الله أو الشيطان — لتفعل أفعالا عجيبة لهداية الناس أو لضلالهم ، حتى لقد كان من الصعب أحياناً أن يعرف ما إذا كان فيها الخير أو الشر كما تشهد بذلك قصة الأصوات التى سمعتها جان دارك مثلا ، وكان الرجال الأتقياء الصالحون يأتون كل يوم بالمعجزات لتقوية إيمان المؤمنين ، بينما كان الشيطان وجنوده يشنون على الصالحين الأبرار . حرباً لا تنتهى من التغرير والإغواء . وهذا الإيمان بالأمور الخارقة ينشأ من حالة عقلية صبغت كل شىء فى القرون الوسطى : من الحواد ث التى تقع بالصدفة إلى العناية الإلهية الكونية وهى تعكس الرغبة فى فهم الأشياء أى فى استجلاء معناها ومغزاها ، غير أن العلم الحديث لا يبحث عن معان وأهداف فى العالم ، بل يحاول أن يفسر كيف تقع الحوادث لا لماذا تقع :

« يقول سانتيانا إننا نتحدث أحياناً عن الاعتقاد بالعجائب كأنه عدم اعتقاد بالقانون وكأنه ناشىء عن رغبة فى عدم الأخذ بالاختيار والتغلب على العقل المنظم . وحقيقة الأمر أنه ما من افتراض أكثر غلطاً من هذا الا فتراض . فكل اعتقاد بالمعجزات هو علم محدود ، توحى به رغبة فى الفهم والتنبؤ والسيطرة على العالم الواقعى . . . إن القوى الأخلاقية الفردية يسهل فهمها أكثر من القوانين الإلهية الشاملة .

من هنا يمكن فهم الأساس الذى ترتكز إليه الأبحاث بالأعاجيب فهماً مباشراً . إذ وراءه يكمن العطف أو الرغبة فى الدفاع عن السلطة أو الدافع المماثل الذى أوحى به . على عكس ذلك القانون الآلى ، فهو مجرد تسجيل لنظام الأشياء الذى نعتاد عليه ، والذى لا أثر للعقل فيه . إن حادثاً لا يمكن شرحه ولكن لا يبدو وراءه أى قصد أو غاية ، ليس بالأعجوبة . وأن ما يدهشنا فى الأعجوبة هو أننا نستطيع أن نرى أساساً صحيحاً حقاً خلافاً لما هو معتاد »[١٢].

وهكذا فإن القرون الوسطى فى شوقها لأن تفهم العالم الذى حولها ، رأت مقاصد وغايات فى كل مكان ، واكتشفت عقولا تعمل فى كل الحوادث ووجدت العلة الأخيرة للكون فى إرادة إلهية يصعب سبر أغوارها ولكنها وعدت الإنسان على الأقل بأساس معقول للكون ومعنى للأشياء قد ينكشفان له .

العالم اللامرئى :

ولما كان الناس يعيشون حياتهم العادية الطبيعية فى مثل هذا العالم فليس من المستغرب إذن أن يتصوروا الأرض مليئة بالقوى الروحية والنفوس ، وأن يتوقعوا معنى ومغزى فى الحادث الخارق العجيب . وليس أقل غرابة من ذلك أيضاً أن تحاول هذه القوى الإفصاح عن ذاتها واندفاعها بإتيان الخارق العجيب. فحياة القديسين التى عظمتها القرون الوسطى ، والتى كانت موضع تفاخر بين البلاد التى ينشأون فيها ، والتى شغف الفنانون بتخليدها فى رسومهم وتماثيلهم ، واحتفل الناس بها وبجلوها ، كانت طافحة بالعجائب . وهذه العجائب هى الشرط الأول للقداسة . فلقد كان الشيطان وجنده كائنات حقيقية شديدة القرب من الناس . لذلك كان الناس بحاجة مستمرة إلى الله وملائكته لمحاربة الشيطان وجنده . ولذلك أيضاً كانت بقايا القديسين وبركات الكنيسة وفضائل الصلوات والقرابين والتضحيات ، من أكثر العوامل المساعدة فى أوقات الاضطراب والقلق . فمن سن القديس بطرس ، ومن دم باسيليوس ، ومن شعر القديس

دنيز يوس ، ومن قطعة ثياب العذراء على سيف رولاند الكبير « دورندال » ، ومن جسد القديس مرقص الذي سرقه بحارة فينيسيا وأتوا به إلى كتدرائيتهم المليئة بالمجوهرات ، إلى بيت العذراء مريم الذى طار بصورة عجيبة فوق البحر إلى لوريتو Loretto بهذه جميعاً كان الناس يستنفرون قوة خارقة للطبيعة يحاربون بها الإنسان والشيطان . ولقد بحث الناس فى لهفة عن مثل هذه البقايا المقدسة ، حتى إن القديس لويس ملك فرنسا ، الذى فشل فى حملته الصليبية كان يعزى نفسه زاعماً أن حملته قد نجحت بالرغم من أنه لم يرقط الأرض المقدسة ، وذاك لأنه أخذ معه لبلاده قطعة من الصليب الحقيقى .

روى البابا جريغورى الكبير قصة رجل مقدس ، وهى نموذجية لما كان يظن الناس خلال القرون الوسطى أنه يقع يومياً ، قال :

« عاش خلال عدة سنين فى كامبانيا على جبل مارسيكوس رجل متنسك وقور يدعى مارتين كان يقيم فى كهف صغير . ولقد سمعت أنا عنه الشيء الكثير من سلفى البابا بيلاجيوس ومن رهبان آخرين عرفوه . كانت أول أعجوبة له هى التالية : لم يكد يوطد نفسه فى شق من شقوق الجبل عند ما انفجر من صخرة الكهف الذى كان يعيش فيه جدول ماء يكفى لأن يؤمن حاجاته اليومية . ولم يكد هذا الجدول لينقص أو ليزيد . ولكن العدو القديم للجنس البشرى الذى يحسد قوة الإنسان أخذ يقوم بشتى الحيل البارعة ليطرد الرجل المتنسك خارج كهفه . فدخل فى جسد صديقته الحية وجرب أن يخيف الراهب وأن يطرده من منسكه . فكان يأتى عند انبثاق الفجر ويمد جسده أمام الرجل الورع وهو يصلى . ولكن الرجل لم يخف منه على الإطلاق . وكان يقدم للأفعى يده أو قدمه ويقول : « إذا كانت غايتك أن تقضى علىّ فأنا لا أقول لا » وبعد أن استمرت هذه التجارب ثلاث سنوات دون انقطاع غلب عدو الإنسان القديم على أمره لروعة ما شاهد من صبر المتنسك فأخذ يئن . وعندها زحفت الحية إلى شفا جرف هاو ورمت بنفسها إلى الوادى فاندلع لهيب من الشيطان فيها

أحرق جميع الأشجار فى تلك البقعة . ولقد اضطره الله العظيم أن يحرق تلك الجهة من الجبل ليجبره على إظهار فضيلة الرجل الكبير الذى ارتد عنه بعد أن تغلب عليه وقهره » [١٣] .

كانت هذه الأرواح الشريرة تقطن فى الجحيم ، وهو مكان مرعب لم يحدد الخيال الشعبى مركزه بالضبط بل تركه غامضاً ، ولكنه كان يعرف أنه قريب جداً من الإنسان ينتظر كل نفس بشرية لم تقم بواجبها تجاه الله . ولقد أضيف الشيء الكثير إلى جهنم العبرية وزينت بجميع الصور القاتمة التى استمدها الخيال الشعبى من اليونان والبربر . أما السماء من جهة أخرى فقد كانت بعيدة جداً وأبعد بكثير من القبة الزرقاء ومن أقصى النجوم النائية . غير أن قدرة الله كانت تصل إلى كل زاوية من خليقته . وكان يتاح تكراراً لبعض الناس لمحات من هذا العالم الثانى كمكافأة أو كنذير فيرون اختباراتهم بخشوع وارتعاد وخوف . وكان الفلاح أو ساكن المدينة أكثر يقيناً بحقيقة هذا العالم الثانى أكثر من يقينه بوجود الحبشة أو الهند أو حتى روما .

على أنه يجب أن لا نظن أن الخوف من الحياة الثانية وما فيها من ثواب وعقاب أكيدين كانا يشكلان رقابة على حياة الفرد من عامة الناس — أو حتى على حياة الراهب العادى — ويولدان لديهما خشية وورعاً . فلقد كانت النوايا حسنة والسرائر سليمة ، وكان يوجد إلى جانب ذلك الغفران الكنائسى للخطايا . أما السماء والجحيم فأمران محتمان لا حيلة للإنسان فى دفعهما كالشيخوخة أو كالموت . وإذن فالإنسان لا يجديه نفعاً إذا جزع أو قلق . ولقد كان هذا الشعور بالعالم الثانى يفصح عن ذاته فى مجموع عادات الناس وأفكارهم أكثر مما كان يتخذ شكل حافز دائم للعمل .

ذلك هو العالم الذى عاش فيه رجل القرون الوسطى ، وتلك كانت حدوده وقيوده . أما الانطلاق منها والتحرر من ربقتها بفضل حركة « التنوير » العقلية ، فقد تم تدريجياً وفى أمكنة دون أخرى . ويؤكد لنا علم نشأة الإنسان (الأنثرويولوجيا)

أن الميزات البارزة التى يتصف بها عقل عاش فى مثل هذا الجو الفكرى ، هى ذاتها التى يتصف بها عادة كل اعتقاد إنسانى لم تشذ به المعرفة العلمية . ونحن نسمى مثل هذه العقلية « العقلية البدائية » لأنه من السهل علينا ملاحظتها فى أصغر أشكالها بين أكثر القبائل البدائية اليوم . ولقد كانت هذه العقلية عميقة الجذور فى الاعتقادات السائدة فى القرون الوسطى . وكانت تؤثر على نواحى الاهتمام الفكرى حتى بين أكثر الناس ذكاء . وإذا أراد الرجل الحديث أن ينظر إلى ذاته التاريخية من خلال تلك الاعتقادات فإنه يجدها أقرب إلى ذات الرجل البدائى الذى لا يعرف شيئاً من المقاييس العلمية . وإذا أردنا حصر ميزات هذه العقلية البدائية فى كل زمان ومكان لوجدنا أنها إسراف فى الاعتقاد وفى تفسير كل حادث يولد انطباعاً فى النفس ، وإيمان جازم بحقيقة هذه الاعتقادات ، وكراهية شديدة ، لبحث صحتها ، ونفور من إخضاعها لأى قياس . وبكلمة موجزة « يدرك » مثل هذا العقل معنى جميع الأشياء ولكن ليس لديه من المعرفة الدقيقة التى تحتاجها أعماله اليومية سوى مقدار يساعده على تجنب ارتكاب الخطأ الذى يؤدى به إلى الخراب والدمار .

النظام الكونى كما صوره دانتى وتوما الأقوينى :

وإذا اتجهنا الآن إلى العالم الذى كان المتعلمون والطبقات المثقفة من الرهبان وسكان المدن يعيشون فيه ، وجدناه عالماً أكثر انسجاماً وانتظاماً ، وأقل رواء ، ولكنه أكثر اعتماداً على العقل؛ فيه معرفة صحيحة لحقائق كثيرة وهو مع ذلك شديد القرب من اختبار العامة اليومى . فليس من العجب إذن أن نجد ذات الميزات التى تتصف بها العقلية البدائية بالغة التأثير فى أكبر عقول علماء القرون الوسطى ، أى وفرة فى التفسيرات التى لم تخضع للاختبار ، وحماسة من أجل إدراك الحقيقة ، وكراهية للشك والفكر المدقق الذى أدى إلى ولادة العلم .

ولم تكن أفضل أشكال المعرفة فى القرون الوسطى سوى صورة منظمة للحس

العام تحيط بها هالة من الوقار . وهو أمر يغلب أن ننساه ، كما ننسى أن المزاج « العلمى » و « الطبيعى » الذى يتميز به عقلنا الحديث هو مأثرة عظيمة لم يحققها الجنس البشرى إلا بعد جهود مضنية . وليس العلم المدرسى فى القرون الوسطى سوى امتداد سهل طبيعى للعادات الفكرية العامة والمشتركة حتى إن بين أفكار أكثر الفلاحين أمية وبين القمم العالية التى وصلت إليها فلسفة توما الأقوينى خطوة أقصر من تلك التى تفصل بين معرفة رجل ذكى يبنى جهازاً للراديو وبين علم الطبيعيات الرياضى الذى يجعل بناء الجهاز ممكناً . ويظل العلم فى القرون الوسطى قريباً من الأشياء كما تبدو لنا وكما يتناولها الاختبار الإنسانى . وتقوم عظمته على ملاحظاته الدقيقة للصفات البارزة التى تجعل الأشياء تختلف عن بعضها البعض ، كما أن عجزه ينشأ عن عدم مقدرته على كشف العلائق الباطنة والأسباب الخفية ، ويتميز بالحماسة التى تدفع الرجل العامى لإدراك معنى كل أمر وفهم مغزاه . ولا نبالغ إذا قلنا إن الموسوعات الكبيرة التى وضعها توما الأقوينى وفلاسفة القرون الوسطى تضمنت تفسيرات لكل ما كان يقع فى حيز ملاحظاتهم ، وكثيراً مما كان لا يقع وإنما تحدر إليهم من الجهود الفكرية الماضية . حتى إن مفكراً كتوما الأقوينى كان بوسعه أن يعتقد بحق أنه فهم العالم ، وهو أمل يعرف الرجل الحديث كما كان يعرف فاوست أمام الكون الواسع أنه حلم وسراب .

إننا نصل إلى هذا الشعور بالمحدود المتناهى من خلال صورة القرون الوسطى للكون كما حفظها ونقلها لنا دانتى بكل بساطتها . فقد اعتمد دانتى على مزيج من أفكار بطليموس — وهو فلكى يونانى من الإسكندرية نسق الأفكار اليونانية — ومن أفكار أرسطو الذى عاش وألف قبل بطليموس بكثير . كان بطليموس رياضياً بالدرجة الأولى يهمه أن يحدد حسابياً مراكز الأجسام السماوية . وكان كتابه « الماجسطى » Almagest إنجيل الفلك فى القرون الوسطى — فقد حدد مواقع الكواكب من الأرض بوسائل هندسية . أما ارسطو الذى لم

يكن رياضياً فقد وضع الكواكب لا فى مواقع خيالية وإنما فى أفلاك حقيقية كانت تتحرك حركات دائرية حول الأرض . ولقد اعتمد دانتى على الأول فى حسابه وعلى الثانى فى تصويره . وكانت النتيجة سلسلة من اثنى عشر فلكاً ، الواحد ضمن الآخر ، تتحرك بنسب تختلف قليلاً بينها حول الأرض الثابتة فى الوسط . وإذا نحن ابتدأنا من الداخل نجد على التتالى فلك الهواء أولا ، ثم النار والقمر وعطارد والزهرة والشمس والمريخ وزحل والمشترى ، ثم فلك النجوم الثابتة والسماء الأولى التى تفسر الحركة ، وسماء السماوات التى تحرك كل شىء آخر . وتوجد خارج هذه المجموعة السماء حيث يقيم القديسون الممجدون وحيث يوجد العرش السماوى . ولكى يؤيد بطليموس الملاحظة الدقيقة فقد أعطى الكواكب مواقع تتألف من حركتين دائريتين : حركة دائرة حول محيط دائرة أخرى . ولكن كان من الصعب أن يوفق بين هذا الوصف وبين دوائر أرسطو الثابتة . وكان لا بد لحركات الكواكب أن تكون دائرية لأنها من صنع إله كامل ، والدائرة أكمل الأشكال إطلاقاً . ولقد حسب بعد القمر وحجمه حساباً صحيحاً إلى حد ما . كما استعملت نفس الطريقة الحديثة لاكتشاف بعد الشمس وحجمها أيضاً . ولكن التقدير الذى توصلا إليه كان جزء من عشرين من المسافة الصحيحة ، وذلك بسبب بعض الخطأ فى الأجهزة التى استعملت لتلك الغاية . أما الأبعاد الكبيرة للنجوم الثابتة التى افترضها بطليموس فإن القرون الوسطى لم تتقبلها قبولا حسناً .

تقع الأرض فى منتصف هذا الكون المنظم . وكان حجمها وشكلها معروفين بصورة تقريبية ، ويغطى الماء ثلاثة أرباع كرتها . وفى نصف الكرة الشمالى تقع قارات أوربا وأفريقيا وآسيا . وفى منتصف هذه الأرض تقع القدس ، وفى بقعة ما من الشرق تقع جنة عدن حيث وقع الرجل فى الخطيئة . وقد حدد دانتى موقعها فى القدس ولكن آخرين فضلوا جزيرة سيلان أو جزيرة نائية غيرها أو جبلا بعيداً . وحيثما كانت فقد كان يحيط بها جبل من نار ويسكنها الآن فقط

أينوخ واليشع . وغالباً ما كان الرهبان يزورونها . ولربما كانت أشهر رحلة إليها رحلة القديس الإرلندى براندون . ومن جهة ما تحت الأرض تقع جهنم التى أعطاها دانتى شكلا وترتيباً : فلقد كانت أتوناً ضخماً يقف الخطاة المعذبون على جوانبه فى دوائر تتناسب أبعادها مع خطاياهم . وفى الطرف البعيد ، فى منتصف الكون بكامله وعلى مسافة نائية جداً عن الله فى سماء السماوات يقطن الشيطان بالذات .

هكذا كان الكون محدوداً ومنسجماً ومتسق الترتيب فى جميع أجزائه . وكما أن عالم المادة كان فقاعة صغيرة فى عالم الروح اللامتناهى الذى هو عقل الله ، كذلك لم تكن مدة بقائه سوى دقيقة فى الأبدية . وهو أمر يجب أن لا ننساه . فلقد ولد المسيح وفقاً لحساب دانتى فى العام ٥٢٠٠ بعد الخليقة . ولما كانت حياة الأرض بكاملها تنتهى فى سبعة آلاف سنة فقد بقى لها بعد عام ١٣٠٠ خمسمائة سنة فقط . وعلى ذلك كانت حياة الكون قاربت النهاية لذلك نجد دانتى يقول : « لقد وصلنا للمرحلة الأخيرة من حياة العالم » .

لم يكن ليوجد خلال هذا الدور القصير نمو أو تطور أو تغير خارج الأعمال الإنسانية . فلقد خلق العالم لغاية واحدة هى أن يكون أساساً لدراما خلاص الإنسان ، ولقد كانت هذه الغاية مرسومة أزلية تتحقق مراحلها وتنتهى حين ينفخ البوق الأخير .

العالم والعناية الإلهية :

كان كل أمر يتعلق بالكون كالخلاف حول قياس حجمه أو تحديد العناصر التى تدخل فى تركيبه المعقد يتضاءل ويظهر ثانوياً أمام العناية الإلهية الشاملة . فالعالم خاضع لحكم إرادة إلهية قادرة ، ولعقل إلهى عالم بكل شىء ، همه منحصر فى الإنسان وتجربته وسقوطه وألمه ومجده . فالإنسان وإن يكن أشبه بدودة فى الأرض فهو يعتبر مركزاً للكون بكامله ، من حوله تدور الأفلاك ،

ومن أجله خلق الله الأرض والبحر وجميع الكائنات ، وأقامه أميراً على الخليقة وصنعه على صورته ومثاله . ولقد اتخذ الله العظيم جسداً فى بيت لحم ، وسالت دماه على الصليب لكى ينقذ الإنسان من جنونه وكبريائه . وعند ما يدرك الإنسان قدره الأخير فى نهاية العالم تطوى السماوات كصحيفة من الورق ويقيم الإنسان الصالح إلى جانب الرب للأبد فى صحبة الأبرار الصالحين . أما الذين رفضوا نعمة الله التى قدمت لهم حرة وقست قلوبهم ، فعصوا ولم يندموا ، فإنهم يحرمون من هذه الحياة الأبدية . إزاء هذا الاعتقاد كان لا بد للباحثين عن معانى حوادث الوجود أن يتوقفوا طويلا عند كل أمر له صلة بتاريخ الإنسانية ليستشفوا العلاقة بين الحوادث وبين الغاية الأساسية للوجود . فكل شىء له معنى ولكن لا فى ذاته أو من أجل ذاته وإنما من أجل الحياة الإنسانية التى اعتبرت حجًّا بين المهد واللحد ومن أجل تحقيق الغاية الإلهية التى رسمها الله القدير للكون . أما أن توجد إحدى مخلوقات الله بعيدة عن طريق العناية الإلهية ، أو أن يقع حجر واحد دون علم من الله ولغير غاية ، فتلك أفكار لا يجوز أن تجول فى خاطر الإنسان . وإذا تعذر كشف أية غاية كونية فالهدف من وجود جميع الكائنات المخلوقة أن تفصح عن عظمة الخالق وتدفع النفس البشرية لتمجيده .

وكأن القديس أوغسطينس قد عبر عن روح القرون الوسطى إزاء الكون حين يهتف من أعماق نفسه الباحثة عن الله فيقول : « لقد سألت الأرض فأجابتنى : « أنا لست هو » وردد كل ما فيها هذا الجواب . وسألت البحر والأعماق والكائنات الزاحفة فأجابت : « لسنا إلهك ابحث عنه فى العلاء » . وسألت الهواء المتحرك ، فأجاب الهواء ورددت جميع الكائنات التى تعيش فيه : « لقد خدع أناكزيمينس ، أنا لست الله » ، ثم سألت السماوات والشمس والقمر والنجوم فقالت : « لسنا الله الذى تبحث عنه » وعندها أجبت جميع الأشياء التى أبصرتها بأم عينى : « لقد قلت عن إلهى إنك لست هو ، ألا تخبرينى شيئاً عنه ؟ » فهتفت كلها بصوت عال : « لقد خلقنا » (١٤) .

وإذن فالكون ممتلىء بأسرار ورموز وعلى العقل الإنسانى أن يسعى لاكتشافها وحلها . غير أن العقل يعجز بسبب حدوده أن يحل رموز الكون الهيروغليفية بالتفصيل . ومع ذلك كان فهم الكون الهدف الأساسى لكل علم يلون الحياة العقلية بكاملها فى القرون الوسطى ، باستثناء التنبؤ عن حوادث الطبيعة أو ما يمكن أن نسميه اليوم « بالعلم الطبيعى » ، ومن هنا ما يتميز به علماء القرون الوسطى من إيمان شديد فى معقولية الكون سواء فى ذلك العالم الصوفى الذى يبحث عن الحقيقة بالحدس والرؤيا ، أو العقلى الذى يسعى إليها بوساطة الديالكتيك . ولكن الاثنين ينتهيان إلى رفض الريبية الحديثة والرومانطيكية وما فيها من غموض وإبهام . ومن هنا أيضاً بحث العالم عن معنى لكل شىء ، واعتقاده بوجود الرموز ، فى الطبيعة وفى كل كتاب ،وعلمه بوظائف الأشياء وأهدافها . ولقد أوجز هوغو أوف سان فكتور كبير متصوفى القرن الثانى عشر — الذى حاول أن يضع تأويلا لرمزية الخليقة بكاملها — هذا الأمر بقوله : « لقد خلقت الروح من أجل الله ، والجسد من أجل الروح ، والكون بكامله من أجل الجسد ، حتى تكون الروح خاضعة لله ، والجسد للروح ، والعالم بكامله للجسد »[١٥]، وسواء أبحث الصوفى عن الرمزية فى الطبيعة والتاريخ ، أو بحث الفيلسوف عن أشكال جميع الأشياء وغاياتها فقد كان هنالك هذا النظام التصاعدى القائم على التسلسل فى الأهمية والذى يؤدى فى نهايته إلى الله : الحقيقة القصوى والغاية القصوى ، والسيد الأعظم . وما دامت هذه فائدة العلم ، فليس يهم أن توصف بعدئذ الطبيعة وصفاً صحيحاً أو أن يكتب التاريخ بدقة . وإذا لم يبحث العالم بحثاً دقيقاً عن الأساس الحرفى للقصص العجيبة الخارقة التى سحرت الجماهير فقد كان بوسعه أن يتبين فيها الحقائق الروحية الأخلاقية الأساسية التى يحرصن عليها كل الحرص . وعلى ذلك لم يكن هنالك أى طائل من البحث عما إذا كان البجع يغذى أولاده بدمه أو إذا وجدت العنقاء التى تقوم من الرماد ، طالما أن هذه المخلوقات التى أوجدها الله أو أبدعها خيال الإنسان كانت تشهد كلها للمنقذ

المخلص الذى سفك دماءه على الصليب وبعث فى اليوم الثالث . والحقيقة أن معرفة التاريخ الطبيعى من أجل ذاته كانت تعد كفراً لأنها كانت تبعد الأفكار عن معناها الأساسى بالنسبة للإنسان . لذلك كان لا بد للذين يكتبون أو يؤلفون أو يقومون بأعمال فنية أن يسكبوا فى كل ما ينتجون المعانى الغنية والرموز التى كانت تطالعهم أينما ذهبوا وتوجهوا ، وهذا يفسر لنا وجود التشابيه المعقدة فى كتاب كالملهاة الإلهية لدانتى مثلا ، أو الاعتناء الفائق القائم على الصبر والمحبة فى نقش قصص التوراة على حجارة كاتدرائية شارتر ، فيضاف ذلك كله إلى كنوز الطبيعة .

كان العالم رمزاً كبيراً سره الأساسى معناه لا حوادثه أو أسبابها . وقد كان نظاماً قوامه التسلسل التصاعدى يبتدئ من الأدنى إلى الأعلى ، من الحجارة والأشجار إلى الإنسان فأسراب الملائكة بعضها فوق بعض . كذلك المجتمع يتدرج من التبع إلى السيد ثم الملك فالبابا . وتعمل هذه المخلوقات كلها بدافع رغبتها فى تحقيق الغاية الإلهية . أما القوة المحركة لجميع الأشياء فقد كانت المحبة : تلك المحبة الإلهية التى جعلت جميع الكائنات تطمح لأن تحقق ذاتها : محبة اللهيب للنار التى تدفع به إلى العلاء . محبة الصخر الذى هو قسوته . محبة العشب الذى هو اخضراره . محبة الحيوانات وهى حيوانيتها . محبة الرجل للشر وهى طبيعته . ومحبة الرجل الصالح لله وهو بيته ومسكنه . ومن أعلى السماوات إلى أدنى بقعة فى الأرض كان النزوع لتحقيق إرادة الله فى الهدف الإلهى القوة الكونية التى جعلت العالم يدور حتى لتستطيع أعلى المخلوقات وأدناها أن تقول : « سلامنا وخلاصنا يكمنان فى إرادة الله العليم القدير » .

المصادر

1. Anatole France, *The Garden of Epicurus*, 1-5.
2. George Santayana, *Reason in Religion*, 92-97.
3. J.L.E. Dreyer, *Planetary Systems from Thales to Kepler.*
4. James Harvey Robinson, *Readings in European History*, I, 441.
5. Bartholomew of England, *On the Properties of Things*, ed. by Steels as. *Medieval Lore*, 156, 157.
6. *Ibid.*, 169.
7. *Ibid.*, 155.
8. *Ibid.*, 149-51.
9. *Ibid.*, 84-86.
10. *Ibid.*, 91, 92.
11. *Ibid.*, 94-96.
12. Santayana, *Reason in Religion*, 22, 23.
13. Gregory's *Dialogues*, in Robinson, *Readings in European History*, I, 92.
14. Augustine, *Confessions*, Everyman- ed., 208, 209.
15. Hugo of St. Victor, cited in H.O. Taylor, *The Medieval Mind*, II, 91.

المراجع

نظرة عامة :

: Henry Osborn Taylor, *The Medieval Mind*, esp. Bk. I, The Groundwork, and Bk. II, The Early Middle Ages, is a mine of material; also his *Classical Heritage of the Middle Ages*. Brief chapters in F.S. Marvin, *The Living Past*, and F.M. Stawell and F.S. Marvin, *The Making of the Western Mind*. Excellent summary in C.H. Grandgent, *Dante*. K. Vosslor, *Medieval Culture*, the world of Dante. R.L. Poole, *Illustrations of Medieval hought*, chs. I, II; H. von Eicken, *Geschichte und System der Mittelalterlichen Weltanschauung;* A.E. Berger, *Die Kulturaufgaben der Reformation.*

علم القرون الوسطى :

For popular ideas, see R.R. Steele, *Medieval Lore* [Bartholomew the Englishman); selections in J.H. Robinson, *Readings in Eur. History*, I, and full excerpts in C.V. Langlois, *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge*. For the world of the learned, the Temple Classics ed. of *Dante*, with full notes, is helpful. Good surveys of medieval science by C. Singer, in F.S. Marvin, *Science and Civilization*, ch. v, and W.C.D. Dampier-Whetham, *History of Science*. Lynn Thorndike, *H. of Magic and Experimental Science*, a monumental mass of learning; G. Sarton, *Int. to the H. of Science*. C.H. Haskins, *Studies in the H. of Med. Science, The Renaissance of the 12th Cent., Studies in Med. Culture*, C. Singer, From *Magic to Science, Studies in the H. and Method of Science*. R. McKeon, *Experimental Science in the M.A.*, in *Essays in Honor of John Dewey;* P. Duhem, *Système du Monde, Etudes sur Léonard de Vinci*. A. Berry, *Short H. of Astronomy;* J.L.E. Dreyer, *Planetary Systems from Thales to Kepler*. Histories of Medicine by F.H. Garrison and V. Robinson; cf. L. Thorndike, *op. cit.*, also *Science and Thought in the 15th c.* J.K. Wright, *The Georgraphical Lore of the Time of the Crusades*.

موقف القرون الوسطى والفكر البدائى :

G. Santayana, *Three Philosophical Poets*, Dante; and *Reason in Religion*. J.H. Robinson, *The Mind in the Making;* Franz Boas, *The Mind of Primitive Man;* L. Lévy-Bruhl, *Primitive Mentality;* W.I. Thomas, *Source-Book for social Origins*, Pt. II. V. Rydberg, *Magic in the Middle Ages;* H.A. Guerber, *Myths and Legends of the Middle Ages*. For the symbolic science of the early Middle Ages, see Taylor, McKeon: E. Brehaut, Isidore of Seville; E. Male, *Religious Art in France in the 13th century*.

الفصل الثالث

غاية الإنسان القصوى ــ التمتع بالحياة الأبدية

غنى التقليد المسيحى

ما هى إرادة الله إزاء الإنسان ؟ وكيف ينظم الإنسان حياته لكى يحقق هدفه الأسمى ؟ عند ما نترك البيئة الطبيعية التى عاش فيها رجل القرون الوسطى ونتناول حياته الروحية نجد أنفسنا وجهاً لوجه أمام تلك الاعتقادات التى بقيت جزءاً من الحياة الفكرية حتى يومنا هذا . لقد ذهبت السماوات الاثنتا عشرة وانقضى معها تسلسل الأفلاك السماوية التصاعدى وظهور العجائب اليومية كما اختفى علم الغايات . وإذا أعدنا تعداد هذه الأمور اليوم فلإظهار التباين بينها وبين العلم الحديث . ولكن بقى البر والحب المسيحيان وكأنهما أقدم الأحجار فى بنائنا الحديث . لقد تبناهما البربر أولا قبل أن يكتشفوا علم اليونان . وحافظنا عليهما طويلا بعد أن تقدمنا عن ذلك العلم بمراحل عديدة . لقد وفق كل عصر بينهما وبين ظروف حياته . وقدما مرة بعد أخرى المبادئ الضرورية لنظام اجتماعى جديد ، وما ذلك إلا لأنهما عنصران أساسيان حيان . ليس هنالك طريقة مسيحية واحدة للحياة ، وليس هنالك مثل أعلى « مسيحىّ » واحد ، والتقليد الأخلاقى فى الغرب شديد التعقيد كثير التضارب تقوم أسسه على اتجاهات متناقضة بحيث لم يرتفع عن النزاع والجدل طريق واحد ولم يستطع جيل واحد أن يتبع هدفاً شاملا موحداً . ولكن التراث المسيحى كان غنياً ومتنوعا منذ العصور القديمة ، حتى إن الشعوب البربرية التى غزت أوربا وجدت فيه مجالا واسعاً لحاجاتها المتغيرة ، وما من مطلب إنسانى أو خلق أو مزاج إلا

ووجدَ بعض ما يرضيه فى محيطه الواسع . وهذا التنوع كان مصدر الضعف الرئيسى فيه ، وهو يفسر لنا عجز المسيحية التام عن بناء مجتمع على صورتها ، أو طبع الحضارة بطابع دائم كما فعل الإسلام . ولكنه كان أيضاً مصدر القوة الرئيسية فى ذلك التراث . إذ نشأ عن وجود عناصر متباينة فيه مرونة ومقدرة على التكيف أديا بدورهما إلى ما نسميه بالتطور الأخلاقى . وإذا وجدنا أن المجتمع الغربى لم يتبلور أبداً كالمجتمع الهندى أو الصينى — رغم ما فيهما من مآثر كبيرة — فذلك يرجع لحد كبير إلى الطبيعة الأساسية لتقليد الغرب الأخلاقى . فالقديس بولس الرسول ، والقديس أوغسطينس الأسقف ،والقديس بندكت الراهب ، وغريغورى البابا ، والقديس فرنسيس أخو الإنسان والحيوان ، والقديس لويس المحارب الصليبى ، ولوثر المصلح ، وكرومويل المحافظ ، وفوكس الكويكر ، وويزلى الواعظ ، وفولتير الإنسانى ، وباركر الدمقراطى ، ولنكولن المحرر ، وماكدونالد الاشتراكى — هؤلاء جميعاً ، على ما فى مثلهم من تباعد ما بعده تباعد ، نشأوا وترعرعوا بأشخاصهم وبالأفكار التى يمثلونها فى التقليد الأخلاقى المسيحى .

ومع أن الأجيال المتتابعة شددت على هذا الاتجاه وذاك من الاتجاهات الكامنة فى التراث المسيحى ، فقد عرفت تلك الاتجاهات كلها فى القرون الوسطى . وقد استطاع القرن الثالث عشر ، بالرغم من تنوع المثل العليا فى مختلف نواحى الحياة ، أن يوحد بينها وأن يبدع عالماً أخلاقياً كان نتاج حاجاته الخاصة . وسنحاول أن نصور أهم هذه النزعات وأن نرسم خطوط هذا البناء الذى شيدته القرون الوسطى ، وسنعود من ذلك إلى المثل العليا الخاصة التى أخذت بها مختلف طبقات المجتمع الأوربى حينذاك .

العدالة العبرية :

ورث التقليد المسيحى من الشعب العبرى الاعتقاد الأساسى فى أن الله

أعطى الإنسان ، عن طريق الوحى السماوى ، شريعة أبان له فيها جميع واجباته . فما أوصت به الشريعة فهو خير وما نهت عنه فهو شر . وتقوم الأخلاق على أساس من العدل والطاعة لهذه الشريعة الإلهية العليا . ويتضمن العهد القديم تاريخ تطور هذه الفكرة من الأيام المظلمة الأولى عند ما كان الرب إله قبيلة يطلب الضحايا والذبائح شأن أى إله شرقى آخر ، إلى رسالة الأنبياء الأخلاقية عند ما أصبح الرب إله السماوات والأرض ، وأباً للناس جميعاً ، لا يريد سوى الخير ، ولا يطلب من الخاطئ سوى التقدم إليه بقلب تائب . وتتضمن كتب العبرانيين المقدسة نزعتين متباينتين : الأولى تذهب فى تفسير هذه الشريعة إلى أنها مجموعة كاملة ثابتة من الطقوس والاحتفالات وسنة اجتماعية تلائم بيئة فلسطين الزراعية البسيطة ، نمت وتطورت على أيدى طبقة من الكهنة ونفذت بحرفيتها لأنها كانت تمثل إرادة الله ، والثانية تذهب إلى ما وراء هذه الشريعة اللاوية (نسبة إلى الكتاب الثالث من التوراة « لاويين » وهو مجموعة قوانين العبادات) إلى مبادئ الخير والحق والشفقة التى أعرب الأنبياء عنها فى دعواتهم الشاملة والبسيطة . فالنزعة الأولى تنتهى إلى نظام شكلى ثابت محدد يقوم على المحافظة الدقيقة على الطقوس ، بينما تنتهى الثانية إلى كراهية ملتهبة للظلم ، وحماسة ثورية للمظلومين ، يصبح أحياناً عنيفاً شرساً قاسياً متعصباً غير متسامح ، ويكون أحياناً أخرى شفوقاً متعقلا كلياً فى عواطفه واتساعه . وقبيل سقوط القدس وسبى بابل حددت الشريعة القديمة بما أدخله الأنبياء من تعديل عليها ، وذلك فى كتاب التثنية .

كانت شريعة إسرائيل القديمة شريعة الساميين الرحل وهى شريعة قاسية . وكان الرب إلهاً قبلياً غيوراً يدفع أتباعه إلى ذبح الأمم الأخرى دون رحمة أو شفقة ، ويحاسب القبيلة بكاملها على هفوة يرتكبها أحد أعضائها ، كما يعاقب الأبناء حتى الأجيال الثالثة والرابعة من الأحفاد ، على هفوات الآباء . ولكنه كان يفرض عدالة قاسية ضمن إسرائيل ، ويحرم منذراً بالعقاب الشديد ،

الجرائم القاسية العنيفة التى ورد ذكرها فى الوصايا العشر . وعند ما أصبحت حياة اليهود أكثر استقراراً وتحضراً فى فلسطين ، التفت أنبياؤهم المبكرون كإيليا واليشع ، إلى الماضى يوم كان اليهود يعيشون فى الصحراء حياة بسيطة متقشفة وأطلقوا صيحتهم المريرة على الرذائل الجديدة التى رافقت نمو بيئة غنية كالشهوة لتملك الأرض ، والحصول على الثروة ، وأنانية الأغنياء المترفين وظلم الفقراء المعوزين بقسوة ، والتضحية لإلهة القبيلة عوضاً عن تقديمها ليهوى . حتى إذا جاء عاموس وهوشع احتلت المظالم الاجتماعية المقام الأول فى تبكيت الأنبياء ونادوا بأن الله لا يهتم بالمحافظة على الطقوس إذا كان قلب الإنسان مليئاً بالشر ، كقول عاموس على لسان الرب : « بغضت وكرهت أعيادكم ولست أجد لذة باعتكافاتكم . إنى إذا قدمتم لى محرقاتكم وذبائحكم فلا أتقبلها . ليجر الحق كالمياه والبر كنهر دائم »[1] ، أو قول هوشع : « إنى أريد رحمة لا ذبيحة ومعرفة الله أكثر من محرقات »[2] . ويرفض حزقيال فكرة المسؤولية الاجتماعية معلناً : « الابن لا يحمل من إثم الأب والأب لا يحمل من إثم الابن . بر البار دين عليه . وشر الشرير دين عليه »[3] ، أما ميخا وأشعيا فناديا بضرورة التمسك بالشريعة الإلهية الشاملة القائمة على العدالة منكرين إله المعارك ، مشددين على الإخاء والسلام الشاملين : « . . . . لأنه من صهيون تخرج الشريعة ومن أورشليم كلمة الرب فيقضى بين الأمم وينصف لشعوب كثيرين فيطبعون سيوفهم سككاً ورماحهم مناجل . لن ترفع أمة على أمة سيفاً ولن يتعلموا الحرب فى ما بعد » .[4] ويلخص ميخا قانون العدالة بكامله فى هذه الكلمات النبيلة « لقد أخبرك أيها الإنسان ما هو صالح ، وماذا يطلبه منك الرب ، إلا أن تصنع الحق ، وتحب الرحمة وتسلك متواضعاً مع إلهك »[5]

لقد أفصح الأنبياء عن حماستهم الثورية فى نصرة الفقراء وتعنيف الأغنياء وكتب ذلك فى العهد القديم ووجد فيه المثاليون من الأجيال المسيحية المتأخرة تعبيراً طبيعياً عما كانوا يشعرون به بدورهم . ولكن هذه المثالية لاأثر لها فى قانون

التثنية الذى عاشت إسرائيل حياتها تحت أحكامه فيما بعد . بل نجد هذا القانون مزيجاً من الوحشية والمثل التى تسمو عليها ، ومن الأخلاق المتعطشة للدماء التى عرفها الشرق القديم : « وأما مدن هؤلاء الشعوب التى يعطيها الرب إلهك نصيباً فلا تستبق منها نسمة بل تحرمها تحريماً ، لاتقطع لهم عهداً ولا تشفق عليهم »[٦] وهذا الواجب القاسى الذى يدعو إلى القضاء التام على الوثنيين والكافرين لم يجعل من الإسرائيليين أكثر المحاربين وحشية وقسوة فى العصور القديمة فحسب ، بل أنهم أورثوا المسيحية والإسلام نار الحرب وقسوة الاضطهاد . إن قانون محاكم التفتيش Directrium Inquisitorium الذى عرفته القرون الوسطى يتبع التثنية كلمة كلمة . وكم من صلاة للظفر يتلى فيها حتى اليوم المزمور القائل : « اتبع أعدائى فأدركهم ولا أرجع حتى أفنيهم . أسحقهم فلا يستطيعون القيام . يسقطون تحت أقدامى . تنطقنى بقوة للقتال . تصرع تحتى القائمين على ، وتعطينى أقفية أعدائى ومبغضىّ فأفنيهم . أسحقهم كالغبار أمام الريح . وكالقذرات فى الشوارع أطرحهم »[٦] ولكن كان هذا القانون يشدد فى ذات الوقت على إنصاف المظلوم ومساعدة الفقير ، ويحاول فى أحكام عديدة أن يمنع انتزاع الأرض . وكان يحمى الفقراء من الدائنين ويأمر أن تدفع أجور العمال بسرعة وتؤمن حاجاتهم وتترك حزم من الحبوب أيام الحصاد للاقطين ، وتفضل الأرامل بصورة خاصة ، ويوصى بالراحة للجميع حتى للعبيد . وكانت الفوائد على الديون محرمة لأنه لا يسعى إليها سوى المحتاجون . وكان تنظيم العلاقات الاجتماعية أكثر إنسانية من النظام الذى ساد فى اليونان وروما .

وقصة هذا التطور الأخلاقى جزء أساسى من التقليد المسيحى ، وبقى فى الكتاب المقدس وما زال حتى اليوم مصدراً من مصادر الوحى . ولو نحن تساءلنا ماذا استبقت القرون الوسطى منه ؟ لوجدنا بصورة واضحة أن التشديد على إطاعة الشريعة الإلهية والاعتقاد بأن الله يريد أن يكون هو السائد ، قد أصبحا جوهر الأخلاق المسيحية ، وهذا الموقف شديد البعد عن مذهب الإغريق

والرومان فى الأخلاق . ومع أن القرون الوسطى لم تحافظ على قانون الطقوس القديم ، أو على العرف الاجتماعى بسبب تشديد بطرس الرسول أن مجىء المسيح نقض القانون القديم وبسبب عادة اللاهوتيين المسيحيين فى البحث عن المعانى الروحية الخفية لا عن المعانى الحرفية فى ظاهر النصوص ، ومع ذلك فقد بقيت تلك الفكرة قوية وانتهت إلى الواجب الأخلاقى القائل بضرورة المحافظة على العبادات كما توصى بها الكنيسة . ولم يناد سوى البسطاء وخاصة فرقة المتطهرين المتشددين فى الأخذ بحرفية النص فى حركة الإصلاح الدينى Puritons بتوطيد الحياة على أساس الحكومة الدينية التى عرفها قدماء العبرانيين . ولم يفقد العالم المسيحى قط التشديد النبوى فى أن جوهر الأخلاق هو العدالة وأن العدالة تستوجب كراهية للظالمين وتحمساً للمظلومين . إن عصب الأخلاق العبرية هو أن فى كل إنسان شيئاً مقدساً ثميناً ، لا يجوز لأحد أن يعتدى عليه ، وهو ينعكس فى احترام الذات واحترام الآخرين ، ويقابل هذه الفضيلة السلبية —فضيلة عدم التعدى— فضيلة أخرى إيجابية هى الرأفة . فالعدالة والرأفة تمثلان إرادة الله . وهو قانون صارم قاس ، أقرب إلى الانفجار لهيباً من السخط منه إلى التألق نوراً من المحبة . ولكن البربر جذبوا إليه ووجدوا فى بروتسنانتية الشعوب الشمالية تحقيقاً له .

المحبة المسيحية :

تلقت المسيحية من الأناجيل تياراً جديداً كاملا من المحبة ، ويعتبر يسوع الناصرى من نواح كثيرة ، وخاصة من حيث تعاليمه الأخلاقية ، فى عداد الأنبياء ، وترن كلماته بنبرات الغضب الشديد على قانون الكتبة والفريسين الشكلى ، كما تعكس مواعظه الشفقة على الفقراء والمنبوذين ، والاعتقاد بالأبوة الإلهية الشاملة والإخاء الإنسانى والتشديد على إطاعة الأوامر الإلهية كما فعل الأنبياء تماماً قبله . ولكن جوهر الأناجيل هو تشديد جديد على محبة الله الشاملة للإنسان ،

ومحبة الإنسان للإنسان فى الله . والأخلاق المسيحية أقل قسوة من الأخلاق العبرية القديمة التى تعتبر الفضيلة فى عدم الاعتداء لأنها تعطى كامل الأهمية للحياة الروحية الداخلية وموقف العقل والقلب. فلقد قال المسيح : « إن ملكوت الرب فيكم » . وتتغير فى المسيحية فكرة الله من رب الجيوش المقاتلة الذى يجب أن يخشى ويطاع برهبة وارتعاد إلى فكرة أب محب للجنس البشرى ، صبور متألم غفور ، لا يطلب من الناس طاعته إلا بدافع المحبة والخير . وإذا استطاع الإنسان أن يحقق فى ذاته هذه الروح الإلهية يصبح كالآله ويتحد بالمحبة مع الناس جميعاً . وليس أتباع وصايا الله فى الصلاة والصوم وإنما فى طهارة القلب — تلك الطهارة التى ترفض عمل الشر وفكرته وتسعى لأن تولد حسن النية إزاء جميع الناس .

وينادى المسيح بأن لكل إنسان قيمة لا متناهية وذلك لما فيه من قربى من الرب السماوى . فإذا تعرض الإنسان للظلم والاضطهاد — ولمثل هؤلاء كان المسيح كباقى الأنبياء ، يتوجه برسالته — وإذا وعى الإنسان هذه القربى ، فإنه يطرح الشر من قلبه ويطهر نفسه للدخول فى أخوة الروح وهى ملكوت الله .

فإذا ابتعدنا عن هذه التعاليم الجوهرية التى تنادى بالحياة الروحية والمحبة الكلية ، فإن تحديد « رسالة المسيح » تحديداً دقيقاً يصبح مسألة تفسير يتناوله كل إنسان على ضوء مثله ، أكثر مما هو مسألة بحث تاريخى . إلا أن مثل هذا التحديد لا يهمنا الآن ، لأننا لسنا فى معرض البحث عما قصده المسيح ، وإنما نفتش عما فهمه التقليد المسيحى من رسالته . وواقع الأمر أنه وجد أنوار وحى وإلهام مشرق مشع . وفى هذه الرسالة بذور ثورة قوية ، لأنه إن كانت ملكوت الله ستصبح حقيقة واضحة حية على الأرض وإذا كان الأقوياء سيهبطون والضعفاء سيرتفعون ، واذا أمحت الثروة وتلاشت الأنانية ، فلا بد للإنسان أن يحقق سماء جديدة وأرضاً جديدة . ولقد حاول الناس مرة بعد أخرى أن يفسروا الإنجيل بهذا الاتجاه مندفعين برغبة جامحة لتأسيس مجتمع جديد سليم ، وقد فاقت

حماستهم لهذا الأمر فى عصرنا هذا ما كان عليه فى أى وقت مضى . على أننا لا نعدم أن نجد اتجاهاً معاكساً فى الأناجيل وأن نجد ما يؤيده . فإذا كان ملكوت الله قبل كل شيء فينا وليست فى العالم الخارجى ، وإذا كان من واجبنا أن نعطى ما لقيصر لقيصر وأن نشغل أنفسنا بالأمور الإلهية دون سواها ، وإذا كانت الحكومات القائمة من أمر الله وبمشيئته حتى إذا قاومها الإنسان قاوم أوامر ربه واستحق نقمته ، إذن فالنظام القائم نظام مقدس ، وطريق المحبة وإن كان طريقاً قاسياً فهو الطريق الذى مشاه القديس فرنسوا الهادئ المسالم ، لا طريق الثائر الاجتماعى ، ومن الطبيعى أن يؤيد الملوك والأساقفة وأصحاب الأملاك الكبيرة والمصالح القائمة مثل هذا التأويل . أما إذا كانت ملكوت الله ليست على الأرض ، وإنما هى فى العالم الثانى ، إذن فطريق الكنيسة لا بد وأن توصل إليها . وفى الأناجيل مصادر لجميع هذه الآراء دخلت كلها فى التقليد المسيحى .

كان بولس هو الذى طبع المثل الأعلى المسيحى بطابع المحافظة ، ولكن تحدر من بولس أيضاً التشديد على الواجبات المتقابلة بين جميع الطبقات ، والتذكير بأن القوى الحاكمة هى خادمة لله ومسؤولة تجاهه ، لأن الثروة مجرد وسيلة لخدمة الإخاء الإنسانى . ولقد جذبت هذه الناحية من نظرية بولس مجتمع القرون الوسطى الطبقى بصورة خاصة ، بمثل ما ألهم تشديده على الناحية الشخصية فى الدين أصحاب النزعة الفردية فى حركة الإصلاح الدينى .

المحبة الهلينية للحكمة :

ولكن المثل العليا العبرية والمسيحية هى جزء فقط من التراث الذى تحدر إلى الغرب ، ويعادلها أهمية فى تكوين المثل العليا فى العالم المسيحى تراث الإغريق . فقد نمت المسيحية فى العالم الهلينى الذى كان يهيمن عليه العلم اليونانى ومفاهيم اليونان فى الحياة . وهى حالما خرجت من حوزة الفئات القليلة المغمورة من الناس ،

اخذت تتمثل الثقافة الهيلينية . ومع أن أثينا خسرت المظاهر المدنية والسياسية بعد زوال مجدها فقد حافظت كل من الإسكندرية وأنطاكية على كثير من المثل التى تميز بها العالم اليونانى الأول . وقد دخلت هذه المثل إلى أعماق روح العالم الغربى عن طريق آباء الكنيسة الأولين ، وكانت تبعث مرة بعد أخرى كلما عاد الناس إلى الاتصال المباشر بكتاب أثينا الكلاسيكيين .

ولعل إيمان الإغريق بالعقل والعلم كان أبعدها أثراً . ذلك أن اهتمامهم الرئيسى كان بالمعرفة من أجل ذاتها وذلك أمر لم يعره الرومان أهمية كبرى لأن عقولهم لم يكن يستثيرها أمر لم يفهموه . وبينما كان همّ الرومان الأول أن يدرسوا الحياة الإنسانية وأن يضعوا لها النظم والقوانين كان هم الإغريق أن يبحثوا فى السماء والأرض عن علل الأشياء . والعالم الحديث ، كما سنرى فيما بعد ، إنما هو وليد العلم الإغريقى . لقد اخترع أرسطو العلوم فأخذها اليونان فى الإسكندرية ، وتابعوا عملهم فيها إلى أن جاءت حركة النهضة فأخذتها من حيث وصلوا فيها . كذلك وضع اليونان المذاهب الفلسفية فى تفسير الكون ، وبموجب هذه المذاهب نظم رجال العصر القديم حياتهم . وحين نالت العقيدة المسيحية الصدارة ، شرحها اليونان وتوسعوا فيها ووفقوا بينها وبين فلسفتهم ووضعوا المبادئ اللاهوتية للملحمة المسيحية . كما أن المجامع اليونانية هى التى بتت بأمر العقائد المسيحية حيثما وجد خلاف بشأنها . أما الآباء اللاتين فقد كانوا ، بصورة عامة ، قليلى الاهتمام بمثل هذا الاتجاه الذى يرمى إلى بناء نظام مسيحى عقلى . كانت المسيحية بالنسبة إليهم إيماناً أخلاقياً وطريقاً للخلاص ، لا صورة كونية لبناء العالم . إن كلا من ترتوليان الذى رفض العقل بصورة تامة وآمن بالمستحيل لكونه مستحيلا ، وأرنوبيوس الذى لم يجد فائدة لأية معرفة كانت ، كانا يمثلان كنيسة الغرب أصدق تمثيل . ومن الأمور ذات الدلالة أن نجد أن كليمانت وأورجين وأثناسيوس قد وضعوا فى الإسكندرية نظرية التثليث حين كان سيبريان وأمبروز وأوغسطين فى الغرب يوجهون جهودهم العقلية نحو كفاح الإنسان الأخلاقى

ومشاكل الخطيئة والنعمة ، ونحو تنظيم الكنيسة متأثرين فى هذا الأمر الأخير بالتقليد الرومانى .

أما فى الفلسفة فقد كان الشرق أفلاطونياً يبحث عن العقل الأسمى بوساطة الديالكتيك . وأما الغرب فكان رواقياً يؤمن بأن محافظة الإنسان على روحه نقية غير مضطربة أمر يعلو فى الأهمية والمنزلة كل سعى آخر .

أصبح حب اليونان للمعرفة من مقومات التقليد المسيحى ولكنه انعكس كتعقيد فكرى عقائدى أكثر مما أخذ شكل إيمان قوى بالذكاء الإنسانى . ولقد أدى بادئ الأمر إلى التشديد على الإيمان القويم والمحافظة على العقيدة الصحيحة على اعتبارها مقدسة واحدة رسولية قبل اعتبارها صحيحة . وقد تحول إيمان الكنيسة تحت تأثير العقل اليونانى من إيمان بالمسيح وبمثله العليا — كما كانت الحال فى دور الكنيسة الأولى — إلى اعتقاد بمجموعة من الحقائق لم يستطع الكثيرون أن يفهموها ، وربما لم يفهمها الغرب أصلا . وعلى ذلك نجد أثناسيوس يشترط فى دستوره العقائدى أنه « على من يريد الخلاص أن يعتنق قبل كل شيء الإيمان الواحد الجامع ، وأن يحافظ عليه كاملا غير منقوص لا يعتريه شك على الإطلاق وإلا هلك الإنسان هلاكاً أبدياً »[٨] .

إنه لمن الصعب اليوم أن نتصور أن هذا التشديد على الاعتقاد الصحيح كان بالفعل شيئاً جديداً وفى غاية الأهمية . إذ لم يسبق لأية ديانة أخرى فى العالم أن طالبت أتباعها باتخاذ مثل هذا الموقف . وللمرة الأولى أصبح عدم الاعتقاد والشك ، وحتى الخطأ غير المقصود ، وقوعاً فى الخطيئة . ولا حاجة بنا لأن نشير هنا إلى ذلك التاريخ الطويل ، من حروب المباحث الفكرية والخلافات العقائدية فى الكنيسة ، وأن نشدد على ما كان لها من عواقب سيئة ، ولكن علينا أن لا ننسى أن وجود مثل هذه المجموعة من الاعتقادات المعقدة كان الدافع الأول الذى حدا بالبربر فى القرن الثانى عشر أن يسعوا لأن يتعلموا وأن تشع من خلال العقائد المسيحية فى أشكالها الثابتة الأخيرة الروح اليونانية الباحثة عن

المعرفة والفهم . ويتجسم فيها واجب السعى إلى المعرفة حتى ولو كانت قائمة على التقليد وهو الحافز الأول للبحث .

الأفلاطونية :

عندما اكتشف القرن الثالث عشر أرسطو ونواحى العظمة فيه فإن كبار المفكرين فى ذلك العصر وجدوا راحة فى اعتقاده أن حياة التأمل الفكرى تعلو جميع الاهتمامات الأخرى على الإطلاق ، وأنها وحدها جديرة بأن تنسب لله ذاته .

ولكن حين قبل كل من توما الأقوينى ودانتى هذا المثل الأعلى الأرسطوطاليسى فى سمو الحياة التأملية ، واعتنقا كثيراً من الفضائل والتصانيف التى نادى بها فى كتابه عن الأخلاق ، فإن كتابه هذا ، الذى يحوى قواعد فى الدماثة تصلح لحياة ثرى عاقل ، لم يكن يلائم مزاجهما العاطفى ، وعلى ذلك فإن فكرته المحببة عن الرجل « الواسع العقل » لم تجد رواجاً إلا فى عصر النهضة الذى جاء بعدهما .

غير أن الأفكار الإغريقية تحدرت إلى التقليد المسيحى ، فى الغالب ، من منابع أفلاطونية . ولكنها هنا أيضاً لم تصل فى صورتها الأولى ، وإنما بالشكل الذى اتخذته بعد أن استوطنت ألف سنة فى مدارس الإسكندرية ، شبه الشرقية ، وخسرت ذلك التقدير للجمال الطبيعى فى الرجل وحياته الإنسانية ، الذى يعتبره الكثيرون اليوم أجمل ما فى أفلاطون . ولكن المسيحية كنظام كبير شامل كانت ترتكز فى فلسفتها الأساسية إلى الأفلاطونية المحدثة . كما أنها استمدت منها أيضاً قيمها خلال حقب طويلة من الزمن . وبالرغم من أن مفكرى القرون الوسطى عرفوا ما كتبه أرسطو أكثر بكثير من معرفتهم لما كتبه أفلاطون ، فقد كانوا مع ذلك أفلاطونيين أكثر منهم أرسطوطاليسيين . وهذه العناصر الأفلاطونية طبعت حياة الغرب بالرغم من التغيرات الكثيرة المتعاقبة عليه .

إن المبدأ الأساسى فى الأفلاطونية هو التباين بين عالم المحسوسات وعالم المعقولات ، أو بين الجسد والروح . فالأول دائم التبدل متحول زائل ، والثانى

ثابت أزلى خالد . أما المعرفة الصحيحة فهى معرفة المعقولات التى كان يسميها أفلاطون بالمثل ، والتى أصبحت بالنسبة لأرسطو صور الأشياء . وليس لعالم المحسوسات من معنى وقيمة إلا بمقدار ما يعكس عالم المثل . والحياة الإنسانية ذاتها تكتسب معنى بمقدار ما يرتفع العقل فوق عالم الحس ويتصل بعالم المثل . هكذا يستطيع الإنسان أن يخلد نفسه بأن يرتفع إلى حيز الأشياء الأزلية ويعيش معها حياة خالدة . جاء الأفلاطونيون المحدثون وفى طليعتهم أفلوطين فوضعوا المثل كلها فى عقل الله الواحد الشامل الذى تفيض من كماله مراتب الوجود متحدرة مرتبة بعد أخرى حتى تصل عالم المادة وهو أدناها جميعاً . ولما كان الإنسان يقطن هذين العالمين فإن فى مقدوره أن ينسى نعيمه الحقيقى لينغمس فى عالم المحسوسات ، فيصبح مثلها ويهلك فى الفناء ، أو فى مقدوره أن يوجه بصيرته إلى الملأ الأعلى فيجد الحياة الأبدية الخالدة فى تأمل الجمال الروحى للعقل الإلهى .

الزهد الدينى الشرقى :

لقد شاهد أفلاطون بنفسه أمجاد الحياة العظيمة متجسمة فى حضارة أثينا وحياتها الغنية بالفكر والفن . ولكن خلفاءه ممن تأثروا بالشرق ابتعدوا أكثر فأكثر عن الحياة الإنسانية واتجهوا صوب العالم العلوى . ولم ينج أفلاطون ذاته من التأثر بنزعة الزهد هذه فى أحيان كثيرة فحصر غاية الإنسان فى محاورته الجميلة الفيدو فى البحث عن الموت ــ موت الجسد وخلود النفس .

كان إدراك السعادة الحقيقية بالنسبة لأفلاطون وأتباعه من اليونان بصورة عامة لا يخرج عن حد كونه جزءاً من اختبار طبيعى يرجع الفضل فيه إلى تقدير العقل لعالم القيم الحقيقى . أما بالنسبة للديانات الشرقية الكثيرة التى ازدهرت بين السكان الهلينيين فى القسم الشرقى من الإمبراطورية ــ والتى تحولت بعد زوال صفتها المدنية والوطنية إلى طقوس تعد أتباعها بالخلاص ــ فقد أصبح إهمال

الجسد والتعلق بالروح عملية سماوية تفترض تغيراً كاملا فى طبيعة الإنسان تحت تأثير اتحاد صوفى بمخلص إلهى . وأصبحت المسيحية ذاتها بالنسبة للجيل الثانى من أتباعها ديانة ألغاز كسائر الديانات الشرقية الأخرى ، تعد المؤمنين أيضاً بالخلاص . وقد جمعت منذ بدء ظهورها تقريباً ازدواج المادة والروح الذى يميز أساسياً كل تفكير فلسفى أفلاطونى ، مع المفهوم الشرقى الغالب فى أن أقصى ما يحتاج إليه المرء هو تحول سحرى فى طبيعته يمكنه أن يهمل الجسد فى سبيل التعلق بالروح . وعندما اعتنق بولس المسيحية تغلغلت فيها هذه الثنائية تغلغلا عميقاً . فلقد كان الوجود بالنسبة إليه كفاحاً طويلا واحداً : كفاح الروح ضد الجسد ، والطبيعة العليا ضد الطبيعة الدنيا ، ولا يتم ظفر الروح إلا بعد اتحاد النفس بالمسيح ، عن طريق الإيمان بقدرته على إنقاذ الإنسان من جسده ومن الموت .

تعاقب آباء الكنيسة فيما بعد ووضعوا اللاهوت المسيحى بجميع تفاصيله ، تحت التأثير المتزايد للأفلاطونية المحدثة . ففسروا حاجة الإنسان لتبدل خارق فى طبيعته على أنها نتيجة للخطيئة الأصلية التى ورثها من آدم . وحددوا نظرية العقيدة المسيحية أو نظرية طبيعة المسيح وعمله بشكلها النهائى ، بعد أن سبق إعلانها بشكل أكيد فى مجمعى نيقيا وكالسيدون ، وأوضحوا نظرية وسائل الإنسان فى إدراك الخلاص ، وذلك بأن تتبدل طبيعته بتأثير نعمة إلهية ، تهدئ قوتها من فورة الغرائز الطبيعية وتحرر الإنسان من الخطيئة والموت حين يعجز وحده أن يتغلب عليهما . ويعود الفضل بنظرية النعمة هذه فى شكلها الأخير إلى أوغسطين الذى اصطبغ كامل تفكيره بآثار صراعه النفسى العنيف ضد شهوات الجسد وببحثه الشاق الطويل عن الوسائل التى تمكنه من التغلب على الأهواء والشهوات . وبعد أن اختبر معظم طرق الخلاص المعروفة فى العالم الهلينى وجد ظفراً وقوة فى النعمة المسيحية . لذلك كان من الطبيعى عند ما أراد أن يسرد اختباره بلغة فلسفية أن يجعل من النعمة مبدأ الخلاص ، ومن الكنيسة مركزه ،

وعلى ذلك نجد أن طقوس كنيسة القرون الوسطى ونظمها وعبادتها ، التى يعود لأوغسطين أكبر الأثر فى وضعها ، كانت تهدف فى جوهرها لأن تمد الناس بقوة النعمة الخارقة فتساعدهم بذلك على تحقيق الكمال الخلقى فى هذه الحياة والخلود فى الأبدية .

أخذ التقليد المسيحى من هذا المنبع الأفلاطونى الشرقى مبدأ الازدواج بين المادة والروح وهو مبدأ لم يعرفه العبريون من قبل ، وأصبحت حياة الإنسان الطبيعية بلذاتها وميولها شراً يجب تجنبه وإهماله فى سبيل أمور أعلى . فقدر الإنسان الأخير وطبيعته الصحيحة هما فى عالم غير هذا العالم . وإنه لمن السهل أن نرى كيف نشأ عن هذا الاعتقاد تفضيل القرون الوسطى للعالم الآخر ، هذا التفضيل الذى انعكس فى نظرها إلى هذا العالم ، لا على أنه وادى الدموع والآلام فحسب ، أو شبه طريق يوصل إلى الوجود الحقيقى الثانى ، بل فى اعتبار الزهد المثل الأعلى فى الحياة وتفضيل التأمل والانفراد على العمل والكفاح . لذلك وجدت جميع الطبقات ، بما فى ذلك المحاربون الأشداء والفلاحون القساة ، أن الناسك المنعزل فى صومعته يمثل الطريق الصحيح فى الحياة بالرغم من بعد الشقة بين نوع حياته ونوع حياتهم . ولقد ترك الشعور بهذا الازدواج بين المادة والروح — الذى نشاهد آثاره فى جميع أعمال الإنسان — طابعاً للنظم الأخلاقية الغربية إلى يومنا هذا . حتى ليبدو كأنما يقف حائلا دون الاستمتاع القلبى الكامل بخيرات الوجود الطبيعى التى عرف اليونان القدماء كيف يتمتعون بها ، مما جعل الكثيرين من رجال العصر الحديث يحسدونهم على تحررهم وانطلاقهم . والمشكلة ليست فى أن الناس امتنعوا عن العمل ، أو عن هذه الملذات ، ولكنهم لم يستطيعوا قط أن يتخلصوا من فكرة وجود خطأ أساسى فيها . وهكذا أصبح المثل الأعلى الذى يدين به الناس باهتاً متغيراً رغم رفعته وشدته ، وأصبح يرافق حياتهم شعور بالخزى والخجل ، وأصبحوا يتأرجحون بين الغبطة السماوية من جهة وبين التستر والرياء من جهة أخرى . والغرب مدين بهذه الأمور لتراث الأفلاطونية المحدثة .

نظام القرون الوسطى :

ومن مجموع هذه العناصر العدالة العبرية ، والمحبة المسيحية ، والإيمان الإغريقى بالعقل ، والتقشف الهيلينى ، صاغ آباء الكنيسة القديمة وحدة عضوية كاملة . ولقد وجد البربر هذه المجموعة من الاعتقادات جاهزة أمامهم ، ورأوا فيها الحياة والجمال فأجلُّوا قدرها . ولكنهم على مدي قرون طويلة لم يستطيعوا فهمها . وعندما قادهم التطور الاجتماعى البطىء إلى النقطة التى تمكنهم حقاً بتمثيلها وجدوا فيها أداة جد ملائمة للإفصاح عن قواهم وآمالهم . حتى إذا جاء القرن الثالث عشر كان هذا النظام المسيحى قد رمى جذوره العميقة فى تربة العقل الغربى . إن هذا النظام المركب الذى أقر فى القرون الوسطى هو الذى يجذب إليه أولئك المتعبين من الفوضى والتيارات الكثيرة المتضاربة السائدة اليوم . ومع أن عناصر هذا النظام كانت متنوعة ، وتركيبه معقداً ، فهو يظهر — على الأقل بالنسبة للمعاصرين الذي يلقون نظرة إلى الوراء — كأنما يضم بين جنبيه وحدة جبارة تشبه الكاتدرائيات الكبيرة التى كانت أروع تعبير عنه .

وكانت تلك الكاتدرائيات قد بنيت خلال عدة عصور بأنماط وأذواق مختلفة ، دقيقة الصنع ، كثيرة التنوع ، شاملة جميع الفنون ، فليس فيها فن الريازة وحده بل النحت واللون والموسيقى ، والشعر فى رمزيتها الضافية ، والدراما فى طقوسها وعباداتها ، حتى إن كاتدرائيات دورهام ولنكولن وشارتر وريمز تمثل كلها بشكل بارز أمراً واحداً — اتحاد قوى الناس جميعاً فى خدمة الله . وإننا نجد عظمة البناء هذه فى الخلاصة الكبيرة التى وضعها توما الأقوينى ، مصنفاً معرفة الإنسان الكاملة تحت الحكمة الإلهية ، كما نجدها فى « الكوميديا الإلهية » لدانتى التى تظهر كأنها منبثقة من الحياة الإنسانية بكاملها بما فيها من هفوات وآمال وأشواق .

كانت المثل العليا المسيحية متجسمة فى مؤسسة منظورة هى الكنيسة التى

أخذت على عاتقها أن تكون المرجع المدبر لحياة المجتمع الأخلاقية ، ولما كانت الكنيسة المعبر الوحيد للخلاص والسلطة العليا فى جميع أمور الإيمان والأخلاق فإن جميع الناس سعوا لأن تتفق أهدافهم المختلفة مع قواعدها . كانت الكنيسة بالضرورة واحدة مقدسة رسولية جامعة — واحدة فى إيمانها ومحبتها ، مقدسة فيما تملك وفى النعمة السحرية الضرورية للخلاص ، رسولية فى تقليدها وعصمتها عن الخطأ ، جامعة فى انتشارها الشامل ، وكان جوهر سلطتها وقوتها على حياة الناس قائماً فى امتلاكها قوة النعمة هذه وفى منحها النعمة بوساطة الطقوس الكنسية . وكانت النعمة الإلهية ضرورية لسببين : أولا من أجل سيطرة الطبيعة السامية فى الإنسان على طبيعته الدنيا . وثانياً من أجل ذلك التغيير فى جوهره الذى يحرره من فناء الموت . كانت موجودة فى طقوس الكنيسة فقط ، متجسمة فيها بصورة مرئية ، وبمعنى حقيقى سحرى ورمزى معاً . إن فعل الطقوس فى منح القوة الإلهية تتوقف على صفات من يقوم بها أو من يتلقاها . والواقع أن الطقس الواحد الضرورى إطلاقاً وهو المعمودية كان يمكن أن يقوم به ، لا أى رجل عامى فحسب ، بل وغير المؤمن أيضاً . ذلك أن الطقوس كانت تفعل من تلقاء نفسها ex opere operato أى بفضل الطقس لا بفعل غيرها ex opere operantis بالذات لا بفضل قداسة الكاهن . ومع أن وجود الإيمان الشديد والإرادة الطيبة فى الإنسان القابل لها كانا يؤديان إلى نعمة مزدوجة ، فلا يمنع فعلها سوى إظهاره الاحتقار أو الإنكار أو خطيئته المميتة . ولكن القيام بالطقوس كان يتضمن بطبيعة الحال ، اقتراناً بين النعمة الإلهية والجدارة الإنسانية .

كانت الأسرار الكنائسية سبعة وهى : المعمودية ، التثبيت ، تناول القربان المقدس ، الندامة ، التعبد ، السيامة والزواج . أما الخمسة الأولى فيقصد منها تأمين الكمال الروحى لكل إنسان ، أما الأخيران فكانا مقتصرين على طبقات معينة ، وقد علل ذلك بأنه « من أجل إدارة الكنيسة وتوسعها » . وثلاثة منها المعمودية والتثبيت والسيامة تطبع النفس بطابع لا يمكن أن يمحى ، ولذلك فإنها

تعطى مرة واحدة . وكانت المحافظة على العبادات الخمس العامة أساسية بالنسبة لجميع المؤمنين . ولكن الندامة كانت أهمها بالنسبة للحياة الخلقية . قال البابا أوجين الرابع :

« إن مادة الندم تقوم على أفعال التوبة ،وهى تقسم إلى ثلاثة أقسام : أولها انسحاق القلب حيث يجب أن يحزن الخاطئ على الخطايا التى ارتكبها مقرراً أن لا يرتكب أية خطايا بعد . وثانيهما الاعتراف ، إذ يعترف الخاطئ للكاهن بجميع الخطايا التى يتذكرها . وثالثها العفو عن الخطايا حسب ما يحكم الكاهن، ويتم هذا بوساطة الصلاة والصوم والصدقة . . . . إن الذى يتم هذا السر هو الكاهن الذى له سلطة العفو أو الذي تعطى له هذه السلطة من رئيسه . ومنفعة هذا السر الكنائسى هو العفو عن الخطايا » (٩)

وبوساطة المعمودية تحرر الإنسان من الخطيئة الأصلية التى ورثها عن آدم ولكن فساد طبيعته الإنسانية استمر مفصحاً عن ذاته ، إما بأفعال الكبرياء أو بمخالفة الشريعة الآلهية . والندامة ضرورية لمحو هذه الخطايا المميتة . ولكن الخطايا العرضية (غير المميتة) ليست بحاجة لنعمة خاصة . أما التكفير عن الخطايا الذي يبتدئ فى هذه الحياة فيمكن أن يستمر فى المطهر ، وهو المكان الذى يتطهر فيه أولئك الذين سبق أن عفى عنهم . ويمكن أن يتم هذا التكفير عن طريق الأعمال الصالحة التى يمكن الاستعاضة عنها بدفع المال للكنيسة . غير أن هذا التكفير أو الغفران لا يستطيع وحده تحرير الإنسان من العقاب الأبدى، إذ لا يتم فعله إلا بعد التوبة الأصيلة ، ويحل نوعاً من التكفير محل نوع آخر . وعلاوة على ذلك فقد كان الناس يعتقدون أن المسيح والقديسين بنتيجة المحبة المسيحية قد اكتنزوا فيضاً من الفضائل يمكن أن يستعملوها من أجل التكفير عن الآخرين . ويمكن أن يستعان بهذا الكنز من الفضائل بوساطة تدخل القديسين تدخلا مباشراً — ولقد كان الناس يتداولون قصصاً كثيرة مؤثرة عن مثل هذه المحبة التى من تتدخل أجل الخطاة الذين ندموا — كما يمكن أن يتم

أيضاً بوساطة البابا الذى وضعت خزائن فضائل القديسين تحت تصرفه .

من الواضح أنه إذا طبق هذا النظام بنبل وإخلاص فقد تزدهر فى ظلاله حياة أخلاقية رفيعة ويجد الناس فيه هداية خلقية . ولقد تم مثل ذلك حين وصل أعلى ذروة يمكن أن يصل إليها . ولكن يسهل أن نرى أيضاً كيف يمكن أن يتدهور وينتهى إلى مجرد تعلق بالشكليات وإيمان خرافى بالكهانة والسحر . لذلك دعا المصلحون الناس مرة بعد أخرى أن يعودوا إلى الروح والجوهر ، بدلا من النص والحرف حتى إذا جاءت البروتستانتية نادت بإخضاع الناحية الظاهرية والشكلية إلى حكم القلب والضمير فى الفرد . إن ما حاول البروتستانت أن يحققوه عن طريق تحطيم نظام الكنيسة العفوى وتحميل الفرد جميع المسؤولية ، حاول الكاثوليك أيضاً تحقيقه فى إصلاحهم الكبير ابتداء من مجمع ترانت فى القرن السادس عشر . وبعد أن خفتت قوة الاندفاع الأولى لهاتين الحركتين الروحيتين الكبيرتين من الصعب جداً أن نقرر أى النظامين كان أشد تأثيراً على الحياة الخلقية لاتباعه . فإذا كان البروتستانت بنتيجة خسارتهم للرمزية القوية للطقوس الكنسية الكاثوليكية ، قد فقدوا أيضاً الميل لاكتشاف المعنى الروحى فى الشكل الخارجى ، فمن المرجح أن يكونوا قد تعرضوا لخطر أكبر وهو خطر إهمال النعمة الداخلية إلى جانب الإشارة الخارجية . لقد عرفت كنيسة القرون الوسطى ضعف الرجل العادى فلم تطلب منه — وهى تقدر الضعف الإنسانى — أن يقوم بالمستحيل . أما من سمت روحه فقد كانت أمامه آفاق لا حدود لها يستطيع أن يحلق فيها

الفضائل والرذائل عند أهل القرون الوسطى :

وهذه الآلة الكبيرة التى أدارت حياة الناس والتى كثيراً ما كانت تبدو كأنها غاية فى حد ذاتها ، كانت على أى حال بالرغم من أهميتها ، وسيلة لإدراك نوع معين من الحياة . ولقد شيدت الكنيسة من العناصر التى عددناها سابقاً مجموعة من المثل العليا ذات شمول كلى يمكن تطبيقها بمرونة على مختلف مراحل الحياة .

ولقد وجد فلاسفة القرون الوسطى لذة فى تصنيف الفضائل وترتيبها ، كما وجد الشعراء والبناءون مثل هذه اللذة فى إعطاء الفضائل شكلاً محسوساً وصوراً واضحة . ولعلنا نجد فى المنهاج الخلقى فى الكوميديا الإلهية لدانتى أصدق هذه المحاولات فى تقدير القيم وأخلدها .

جاءت من العصر اليونانى الكلاسيكى الفضائل اليونانية الأربع : الحكمة والعدالة والصبر والاعتدال . وأضيفت إليها الفضائل اللاهوتية الثلاث : الإيمان والأمل والمحبة كما قال بها بولس الرسول . ودعيت « لاهوتية » لأن غايتها كلها الله وهو وحده الذى يسكبها فى قلب الإنسان . وأكبر هذه الفضائل الثلاث هى المحبة. على أن الفضائل الأساسية لم تكن تنطبق على الفضائل اليونانية إلا بصعوبة . فالحكمة أصبحت البحث عن الحقيقة والظمأ لمعرفة كاملة بالله . والعدالة تخرج عن حد كونها إعطاء كل رجل ما يستحق لتصبح قسماً من المحبة . والصبر يشمل شجاعة الجندى ولكنه يبلغ ذروته بالصبر واحتمال الألم الطويل والشهادة . أما الاعتدال فإن القيام به يعنى الاعتدال فى الصوم والزهد . والإيمان هو بالطبع الإيمان بالعقيدة المسيحية . ويشمل الذكاء والعلم ونقيضه الإلحاد والكفر والارتداد (عن الإيمان) والتجديف والعمى الروحى . والأمل هو الأمل بالخلاص ويعارضه اليأس والادعاء . ولكن المحبة تملأ الحياة الأخلاقية بكاملها من الفرح والغبطة إلى العطف على آلام الآخرين . ويذهب دانتى إلى القول بأن كل رذيلة تنشأ من نقص فى المحبة . ونجد فى نظام المطهر أن التائبين إذ يتسلقون الجبل باتجاه الجنة الأرضية فإنهم يتطهرون على التتالى من الخطايا المميتة السبع وهى كلها مشتقة من محبة شر من الشرور أو من نقص أو مبالغة فى الحب . وينشأ عن الحب الفاسد الكبرياء والحسد والغضب . وينتهى الحب الناقص إلى الخمول والحب الزائد إلى الجشع والنهم والشهوة . ومما له مغزى خاص أن أقرب الخطايا إلى الغفران على جبل المطهر فى أبعد دائرة خارجية فى الجحيم هى حب الرجل للمرأة الذى يتحول إلى شهوة عند ما يتجاوز الحدود . وعلى ذلك نجد أن عقاب

باولو وفرنسيسكا الأبدى – وحبهما يمثل الحب العنيف – هو دوام هذا الحب على شكله الذى يمنعهما من المساهمة والاشتراك فى الأفراح الروحية الأخرى . وأما أفظع ذنب من جهة أخرى فهو الكبرياء الذي يعبر عن ذاته فيما يعتبره المجتمع الإقطاعى القائم على استثمار الخدمات والواجبات أفظع الجرائم – وهو الخيانة التى « تنسى فيها تلك المحبة التى توجدها الطبيعة والمحبة التى تكتسب بعد ذلك ، ليتكون منها أمانة خاصة فى عنق الإنسان » .[١٠] وهكذا نجد فى أدنى حفرة فى الجحيم وفى أبعد مكان عن النور الإلهى والمحبة الإلهية وسط الثلوج المتجمدة فى « كوكيتوس » نجد الشيطان أكبر مثل على الكبرياء التى تأنف أن تنصاع لطاعة الله ، ومعه كبار الخونة وهم يهوذا وبروتوس وكاسيوس . وليس فى هذا زهد رهبانى . كما أن انحراف الناسك الساعى وراء الطهارة بكثير من المبالغة لم يكن ليلقى ظلالاً معتمة على تيار المحبة المسيحية الكبير الذي يحمل الخلاص معه . وليس من قبيل الصدفة أن نجد أجمل زهرة من نتاج المثل الأعلى فى الرهبانية ، وهو القديس فرنسيس الأسيسى ، يعيش حياته بكاملها غارقاً متنعماً فى روحية الفرح الأبدى وسط العالم الإلهى الكبير ، والعالم الإنسانى . ولقد كتب فوق بوابة الجحيم بالذات « العدالة حركت خالقى العظيم ، والقوة الآلهية صنعتنى ، حكمة سامية ومحبة أساسية »[١١] تلك هى محبة الخير الذى هو الحياة ، وكراهية الشر الذى هو الموت . إنه لأمر رهيب مفجع . غير أننا لو كان لنا أن نلفظ حكماً بالاستناد إلى خبرة الإنسان ، فهو أمر صحيح أيضاً .

عند ما نستعرض الفضائل المسيحية من المحبة الشاملة إلى كراهية الكبرياء فى كل شكل من أشكالها ، والتى انتهت إلى التواضع ، والانصياع ، والخضوع ، واللطف ، والعطف والاستسلام وإنكار العالم فإن بعض الميزات الأساسية تبرز حالا للوجود . فهى مثل عليا يمكن أن يدركها كل إنسان فى كل ناحية من نواحى الحياة مهما كان صعباً على النفوس تحقيقها وإدراكها . وهى فردية بمعنى أنها وإن كانت تؤدى إلى التعاون الاجتماعى فمن الممكن ممارستها دون إقامة بيئة اجتماعية معينة . وهى ليست مدنية ، ووطنية ، شأن المثل العليا التى نادى بها

أخلاقيو الإغريق والرومان ، والتى تعتمد فى وجودها على بيئة إنسانية راقية . وهى ليست مثلا عليا لطبقة واحدة مع أنها تنسجم مع وجود مجتمع ارستقراطى . أما الأخلاق الأرسطوطاليسية والأفلاطونية فقد بنيت فى أفضل أشكالها على أساس الرق وهى تستهدف طبقة تنعم بالفراغ . أما هذه الفضائل فهى فردية وعامة معاً . ولكنها تظهر فى ذات الوقت ، وكأنها من حيث مضمونها ، فضائل المجموع الوضيع من المجتمع الإنسانى . إن معظم نواحى العظمة تقريباً التى أجلتها الأرستقراطية الرومانية والإغريقية احتقرها العالم المسيحى وعظم مكانها صفات الانسحاق والضعة . ومن السهل أن نري كيف وجد الرومانى هذه الفضائل المسيحية غريبة عنه ، وكيف وجد المسيحى الصادق الفضائل الوثنية ،ذائل فيها أبهة وعظمة ينفخ فيها الكبرياء . وعلاوة على ذلك فإن هذه الفضائل التى صفيت فى البيئة المتفسخة من العالم القديم طافحة بروح الهزيمة والإنكار التى تميز بيئة يصعب بل يستحيل أن يتحقق فيها الأحسن والأفضل . ودخلت الفضائل المسيحية كما دخلت رواقية مرقص أوريليوس تلك الروح التى ترى أفضل شكل لتفوق الإنسان لا فى أن يعيش حياة رغدة كحياة اليونانيين ، ولكن فى أن يتحمل مصائبه بنبل . وإنه لمن المستغرب حقاً أن يتبين بربر الغرب الممتلئون قوة حية واندفاعاً مثل هذا العالم الأخلاقى . فليس غريباً أن يملأوه بعناصر تعبر عن حاجاتهم ، وأن يظهر فى المسيحية مثل هذا التباين الواضح بين مبادئها التى تعلن عنها وبين مثلها العليا .

الحياة الأبدية :

إن أكثر ما يميز هذا النهج المسيحى فى القيم هو الطريقة التى يجمع بها رغبات الأفراد المتنوعة وجهودهم ، ويدفعها كلها فى اتجاه واحد — هو الشوق إلى حياة أبدية . لقد تحددت محتويات كثيرة متنوعة فى هذا المثل الأعلى من أدنى الآمال وأقساها إلى أعلى النزعات وأسماها . ولكن الرؤيا التى شعت أمام كل إنسان ، عكست صورة وجود لا متناهى القيمة يشمل جميع أفراح الخبرة

البشرية فى انسجام وتنسيق . وكانت ممارسة الفضيلة بالنسبة للجماهير تستهدف إدراك حياة ثانية هى امتداد لأفراح هذا العالم الحسى . والحياة الثانية لأولئك الذين لم يحكم عليهم بالعذاب الأبدى لآثام اقترفوها ، تبدو حياة هزيلة فقيرة ، إذا قيست بمنطقنا المفسود ، ولكنها على أى حال ليست أهزل من الصور الجامدة التى يرسمها « روحانيو » اليوم . ولقد كان يعجز شاعر عبقرى كدانتى بما طبع عليه من خيال قوى أن يجد ألواناً يرسم بها أبدية مفرحة . كانت صور الجحيم قريبة المتناول فى العالم الذى يعيش الناس فيه ، ولكن لم يستطع الشاعر أن يتبين فى الجنة سوى ألوان مشعة متشابكة حتى إذا بلغ هذا القسم من رحلته أخذ فى التحدث عن عقائد الإيمان المقدس . إن عقل الإنسان المحدود بالزمان وقيود العالم يتراجع مقهوراً عاجزاً عن تصوير غبطة لا نهاية لها . أما الصوفيون ، وهم أحكم الناس إطلاقاً ، فقد عرفوا أن السماء ليست إمتداداً للزمن ، وأنه بانتهاء الزمن وانحلال المادة تنزع الروح الصافية جميع أثوابها الإنسانية وتغرق فى بحران من الكيان . وكانت الجنة بالنسبة لأعمق النفوس فى القرون الوسطى سواء أبحث عنها بوساطة الإيمان الخالص والحدس ، أم باتباع طريق التفكير الديالكتيكى الشاق إما حقيقة حاضرة يستطيع الفكر أن يدركها الآن أو عدماً لا متناهياً . وخلاصة حكمتهم تقوم على الاعتقاد الجازم أن الحياة الأبدية هى أن يعرف الإنسان الله . إن أكثر الكلمات حزناً فى جحيم دانتى يتلفظ بها فلاسفة العصور القديمة وشعراؤها الفاضلون ، إذ يقولون : « نعيش بدون أمل ولكن بشوق دائم » وعقابهم الوحيد ، أنهم لا يستطيعون ألبتة أن يتمتعوا بالرؤية الإلهية ولا أمل لهم بذلك . ويستطيع الجهد الإنسانى بوساطة الإيمان الآلهى والمحبة فقط أن يدرك هدفه الأخير — ذلك السلام الذى يتجاوز حدود الفهم .

غير أن تصانيف فلاسفة القرون الوسطى — وحتى عبقرية دانتى — تعنى القليل جداً إذا لم نضع نصب أعيننا تجسم هذه المثل العليا فى عالم القرون الوسطى المعقد والغنى بالألوان ، فلنتجه إذن صوب هذا العالم لنرى كيف تجسمت قيم القرون الوسطى فى البيئة والمجتمع .

المصادر

1. Amos, V, 22-24.
2. Hosea, VI, 6.
3. Ezekiel, XVIII, 20.
4. Isaiah, II, 3, 4; also Micah, IV, 2. 3.
5. Micah, VI, 8.
6. Deuteronomy, XX, 16, 17; VII, 2.
7. Psalms, XVIII, 37-43.
8. *Athanasian Creed*, quoted in P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, II.
9. Pope Eugene IV, *Statement for the Armenians*, quoted in Robinson, Readins in European History, I, 352, 353.
10. Dante, *Inferno*, Canto XI, v. 61, 62, 63.
11. *Ibid.*, Canto III, v. 4, 5, 6.

المراجع

كتب عامة فى التقليد المسيحى :

H.L. Friess and H.W. Schneider, *Religion in Various Cultures;* Clemen, *Religions of the World;* Reinach, *Orpheus. H. of Christianity in the Light of Modern Knowledge, a Collective Work.* Articles "Christianity," "Religious Institutions: Christian," in *Enc. Soc. Sciences.* Interpretation by a former Catholic, G. Santayana, *Reason in Religion;* by a liberal Protestant, W. Rauschenbusch, *Christianity and the Social Crisis;* by agnostics, C. Guignebert, *Christianity, Past and Present;* J.H. Robinson, *The Mind in the Making;* H.E. Barnes, *The Twilight of Christianity*. The classic Protestant work on Christian doctrine is A. Harnack, *H. of Dogma;* brief outline by H.B. Workman, *Christian Thought to the Reformation;* fuller in A.C. McGiffert, *H. of Christian Thought.* Summaries of the Christian ideals in P.V. Myers, *History as Past Ethics*, and P. Monroe, *H. of Education.* E. Troeltsch, *Social Teachings of the Christian Churches.*

المثل العليا العبرية :

E.R. Bevan and C. Singer. *Legacy of Israel.* C.H. Cornill, *Prophets of Israel, H. of the People of Israel,* conservative, compare with Reinach, *Orpheus.* A. Lods, *Israel;* A.L. Sachar, *H. of the Jews.* G.F. Moore, *The Literature of the Old Testament.* Lazarus, *Principles of Jewish Ethics,* emphasizing the priestly strain. Interpretation in F. Adler, *Ethical Philosophy of Life,* Bk. I, chs. II, IV.

إنجيل المسيح :

A. Harnack, *What is Christianity* ? liberal Protestant; A. Loisy, *The Gospel and the Church,* answer by a Catholic modernist. Social interpretations in V. Simkhovitch, *Towards and Understanding of Jesus;* C.A. Ellwood, *Reconstruction of Religion;* H.F. Ward, *The Ancient Lowly.* Classic lives of Jesus by D.F. Strauss, E. Renan; by S.J. Case [liberal Protestant); J. Klausner [Jewish): Nathaniel Schmidt, *The Prophet of Nazareth.* F.C. Conybeare, *Myth, Magic, and Morals;* J.M. Robertson, *Pagan Christs;* G.S. Hall, *Jesus Christ in the Light of Psychology,* radical views.

نمو النظام المسيحى :

Epistles of Paul; I. Edman, *The Mind of Paul;* H.A.A. Kennedy, *St. Paul and the Mystery Religions;* F.A. Spencer, *Beyond Damascus.* Apostolic Fathers, ed. K. Lake. Irenaeus, *Against Heresies;* Origen, *De. Principiis;* Cyprian. Brief survey, K. Lake, *Landmarks in the History of Early Christianity.* A.C. McGiffert, *Apostolic Age;* Harnack, *H. of Dogma, Expansion of Christianity.* A.C. Flick, *Rise of the Med. Church;* C. Dawson, *Making of Europe.* L. Duchene, *Early H. of the Christian Church;* F. Lot, *End of the Ancient World;* H. Moss, *Birth of the M.A.* S.J. Case, *The Social Origins of Christianity, The Social Triumph of the Ancient Church, Makers of Christianity,* I.K. Kautsky, *Foundations of Christianity;* M. Beer, *Social Struggles in in Antiquity, in the M.A.*)Marxian).

تأثير العقائد الهلينتية . محاورات أفلاطون وخاصة :

the *Phaedo, Symposium, Phaedrus,* Bks. VI and VII of the *Republic,* and the *Timaeus.* Works by W. Pater, A.E. Taylor, Paul Shorey, Paul Elmer More. F.M. Cornford, *Plato's Cosmology*. Plotinus, *Enneads,* S. Mackenna tr. Works by T. Whittaker, W.R. Inge, C. Bigg. Harnack, appendix to vol. I, *Platonism.* See Inge in Livingstone, *Legacy of Greece;* E. Hatch, *Influence of Greek Thought and Usages upon the Christian Church,* an overemphasis. For the Oriental religions: F. Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism, the Mysteries of Mithra;* T.R. Glover, *Conflict of Religions in the Early Roman Empire;* S. Dill, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius;* W.R. Haliday, *Pagan Background of Christianity;* S. Angus, *The Religious Quests of the Graeco-Roman World, The Mystery-Religions and Christianity.* W. Pater, *Marius the Epicurean.* Philo Judaeus, *Creation of the World, Allegories of the Sacred Laws;* see J. Drummond, E. Bréhier.

نظام القرون الوسطى :

Augustine, *Confessions, City of God, Enchiridion, On Nature and Grace, The Correction of the Donatists.* Lives by J. McCabe, Rebecca West, J.J.F. Poujoulat, L. Bertrand. E. Gilson, *Int. to the Study of St. Augustine.* Thomas Aquinas, *Summa Theologica, Summa contra Gentiles,* tr. Dominicans. Studies by E. Gilson, M. Grabmann. E. Gilson, *Les moralistes chrétiens: St. Thomas d'Aquin.* Dante, Temple ed. and notes; see E.G. Gardner, J.B. Fletcher, G. Santayana [in *Three Phil. Poets*), Karl Vossler. Modern interpretation of the medieval synthesis in Henry Adams, *Mont-Saint-Michel and Chartres.*

التصوف المسيحي :

Thomas à Kempis, *Imitation of Christ; Sermons* of Johann Tauler; Albertus Magnus, *On Union with God;* Bernard of Clairvaux, *On the Love of God;* Henry Suso, *Eternal Wisdom; Theologia Germanica.* E. Underhill, *Mysticism;* C.A. Bennett, *A. Phil. Study of Mysticism.*



الفصل الرابع

التجسيم – مدينة الله (أو العالم السماوى)

ليست غايتنا هنا أن نرسم صورة لمؤسسات القرون الوسطى وتاريخها ، وأن نحاول الصعب من تحديد مدى تحقيق مثل الحياة العليا فى المجتمع الأوربى ذى الغلظة والعنف والشهوة . والمؤسسات التى بقيت منها إلى يومنا هذا قد تبدلت حتى ليصعب معرفتها . وقد كان أبلغ تأثير لها ، حتى يومنا هذا ، بما تضمنته من عقائد وأفكار قبلناها أو حاولنا دحضها . وسنحاول فهم عقلية الإنسان الحديث من خلال اعتبارنا لهذه الأفكار . وهذا يحتم علينا أن نتبين كيف شعاع المحبة المسيحية الناصع وما بشرت به من ضرورة الانصياع لإرادة الله قد انعكسا فى المجتمع البربرى المتعدد الوجوه . وذلك سعياً وراء بحث لا يقتصر على معرفة العقائد التى اتخذها الناس مثلا عليا تهفو إليها أعظم أشواقهم ، ولكن يرمى قبل ذلك إلى معرفة المثل الأكثر واقعية والتى حاولوا تحقيقها عن طريق المؤسسات من كنيسة ونقابة ونظام إقطاعى . وواقع الأمر أن مدنية القرون الوسطى تتصف بالتعقيد والاضطراب ، إذ لم يكن فيها بسيط أو سهل . وإنما يجب أن لا يمنعنا هذا من التبصر فيما أعجب الناس بقلوبهم به بالرغم من أن الجهل وضغط التقاليد وعنف الأهواء جعلت تحقيقه نادراً .

المثل الأعلى والمجتمع :

ترتكز حضارة القرون الوسطى إلى مبدأ أساسى هو الانسجام التام بين الفرد والمجتمع . فالمجتمع يقوم على تدرج فى المراتب ، لكل إنسان فيه وظيفة

أعدها الله له وعليه واجبات معروفة وله فى الوقت نفسه حقوقه وامتيازاته . فكل فرد هو عضو فى إقطاعية أو جماعة ، وكل إقطاعية بدورها عضو أساسى فى المجموع ، لها فيه وظيفة خاصة بها وضرورية لحياة العالم المسيحى بكامله . ولا يستطيع الفرد أن يدرك أهدافه الخاصة إلا بمساهمته فى هذه الحياة الجماعية ، وعلى العكس لا يستطيع المجتمع أن يؤمن حياة غنية لأفراده إلا بمساهمة كل فرد وكل جماعة فيه . والناس جميعاً يعيش بعضهم مع بعض ، ومن أجل بعضهم بعضاً ، حتى إنهم مرتبطون ارتباطاً وثيقاً ومتشابكاً بالواجبات المتقابلة .

وقد عبر القديس توما الإقوينى تعبيراً قوياً عن حياة الجماعة هذه قال :

« الإنسان اجتماعى بطبيعته ، لأنه يحتاج إلى أشياء كثيرة ضرورية لحياته يعجز وحده عن صنعها أو الحصول عليها ، فيصبح بالطبيعة جزءاً من مجموع متماسك وذلك من أجل تحصيل وسائل المعيشة . فهو يحتاج هذه المساعدة إذن لسببين : أولا لكى يتمكن من الحصول على الضرورات الأولية للحياة . ويتم هذا فى الوسط العائلى حيث يتلقى الابن من آبائه الحياة والغذاء والتربية وحيث تسهل المساعدات العائلية المتبادلة الحصول على تلك الضروريات . ثانياً لأن الحياة ضمن المجتمع تمكن الفرد لا أن يعيش فحسب ، ولكن أن يعيش حياة طيبة ، بفضل الفرص التى تأتى عن طريق التفاعل الاجتماعى . وهكذا فإن المجتمع المدنى يساعد الفرد فى الحصول على الضرورات المادية . إذ يتجمع فى المدينة الواحدة عدد من الصناعات لا يمكن أن تجتمع فى العائلة الواحدة . والمجتمع المدنى يساعد الفرد أيضاً فى حياته الأخلاقية »[1] .

إن أصول هذا المبدأ الاجتماعى الأساسى كثيرة . وفى مقدمتها شروط الحياة الهمجية القاسية فى القرون الوسطى التى جعلت اتحاد الأفراد وتآزرهم ضرورة ملحة . فالتابع كان بحاجة للحماية العسكرية التى يوفرها السيد ، كما أن السيد

كان بحاجة إلى أشداء المحاربين . ومن هنا نشأت الإقطاعة وازدهرت . والتاجر كان بحاجة لحماية نقابته ومدينته . والصانع بحاجة لمؤازرة زملائه . والراهب والكاهن كانا بحاجة إلى كنيسة قوية لتحافظ على وجودهما . ولم يكن التحرر من الروابط الاجتماعية فى مثل هذه الظروف سوى مرادف للتحرر من القانون الذى يجعل من صاحبه شقياً فاراً تلاحقه العدالة . ولقد نشأت حول هذه الضرورة كثير من القيم السامية : فهدف المسيحية الأكبر فى إدراك الحياة الأبدية ، والمحبة الآلهية التى تجسمت فى المسيح وربطت الناس بالإيمان به وجدت كلها أرضاً خصبة فى مثل هذا المجتمع . وإن تعليم بولس الرسول عن الجسد وأعضائه يعطى صورة صادقة عن حياة تعددت أشكالها وتوحدت أهدافها . فهو يقول : « إنه كما فى جسد واحد لنا أعضاء كثيرة ولكن ليس لجميع الأعضاء عمل واحد ، هكذا نحن الكثيرين جسد واحد فى المسيح وأعضاء بعضاً لبعض كل واحد للآخر . . . فإن كان عضو واحد يتألم فجميع الأعضاء تتألم معه . وإن كان عضو واحد يكرم فجميع الأعضاء تفرح معه »[٢] .

ولقد تحدر أيضاً هذا المبدأ ذاته إلى المسيحية من أفلاطون وبصورة خاصة من جمهوريته التى كانت عبارة عن صورة مثلى للمجتمع الإسبارطى — حتى لقد قيل بحق إن القرون الوسطى كانت طافحة بروح أفلاطونية عفوية وكأنها من وحى عقل هو أفلاطونى بسليقته naturaliter Platonica . فالطبقات الثلاث التى قال بها أفلاطون ، وهى طبقات الأوصياء والمحاربين والعمال ، تطابق تقسيم مجتمع القرون الوسطى إلى الأكليروس والأسياد والعوام . ورقابة الأوصياء للمجتمع المدنى على ضوء المثل الأعلى للخير تقابل رقابة الأكليروس للمجتمع الإنسانى على هدى نور الوحى الإلهى . وحتى ما فى الأفلاطونية من شيوعية بين الأوصياء نجد مثيلاله فى حياة الأديرة . أما القانون الأفلاطونى الذى يجعل من قيام المرء بواجبه شرطاً ضرورياً لتأمين العدالة الكاملة فهو مرادف للمبدأ المسيحى الذى يحتم على الفرد « أن يقوم بواجبه فى الحياة حيثما أوجده الله »

وأما الفارق الرئيسى بين اليوتوبيا اليونانية والعالم المسيحى فهو أن الدولة فى الأولى تعلو فوق كيان الأفراد وحياتهم بينما الغاية الوحيدة للمجتمع المسيحى هى حياة الناس وخلاصهم جميعاً . ثم إن المسيحية — بما استمدته من تعاليم الرواقية بالمساواة بين الناس ولكن لا بالتشابه بينهم ، وبوجود مجتمع واحد للإنسانية بأجمعها — كانت أكثر ديمقراطية فى روحها وأكثر شمولا واتساعاً من النظام السياسى الأفلاطونى .

ونحن كلما اتسع نطاق نظرنا فى حضارة القرون الوسطى كلما وجدنا تنوعاً متزايداً فى المواهب والوظائف مع وحدة فى الأهداف والحياة . فلن نحاول إذن أن نقيس قيمة عمل أى فرد فى حد ذاته ومن غير اعتبار لأعضاء المجتمع الآخرين ، أو أن نبحث عن نموذج واحد للكمال الإنسانى « كالرجل الواسع العقل » الذى قال به أرسطو ، أو « الإنسان الشامل » الذي تغنت به الرينسانس . فالفارس أو الفلاح ، والراهب أو الحكيم ، كل يتبع الطريق التى رسمها الله له ، وكل يدرك الكمال الخاص بمركزه . إذ لا شك فى أن الفلاح الوضيع الذى يخدم الله هو أفضل من الفيلسوف المتعجرف الذى يهمل تقوى النفس ويدرس حركة الأفلاك السماوية . . . وليس من ينكر شرف العلم فى حد ذاته ، أو ينكر المعرفة فى أى موضوع من الموضوعات ، فهى حسنة وقد دعا الله إليها . ولكن الرجل الكبير هو الرجل الكبير بالخير . فهو كبير حقاً لأنه يصغر فى عين نفسه ولا يقيم وزناً للمراكز الكبيرة والألقاب الضخمة . والرجل الحكيم حقاً هو الذى يهمل الأشياء الأرضية كما تهمل الأقذار ويتطلع إلى العلاء ليربح المسيح والسماء . والرجل المتعلم حقاً هو الذى يتمم إرادة الله ويهمل إرادته »(٣) . لذلك يجب أن نتوقع تعدداً فى المثل العليا قد يستحيل أن تجتمع فى رجل واحد ، ولكنها كلها تثير الإعجاب . فالمحارب الشجاع يحتاج العون الإلهى وهو خادم لربه قدر ما يحتاجه الراهب المقيم فى صومعته ، وقدر ما يخدم ربه . ولربما كان من أشد الضرورة أن نتذكر هذا الانقسام الأساسى فى الوظائف ونحن نقدر الرهبانية .

فالراهب ليس فرداً أنانياً ، من الوجهة النظرية على الأقل ، بل عضو لا غنى عنه فى المجتمع المسيحى ، يقوم بوظيفته فى الصلاة والعبادة لا من أجل منفعته فحسب أو بالدرجة الأولى ، ولكن بالأحرى من أجل صالح كل عضو من أعضاء المجتمع . إنه يصلى من أجل خطايا العالم أجمع ، ويساهم بصلاته من أجل تحقيق هدف العالم وهو إدراك الخلاص(٤) . إنه يخدم إله المسيحية مؤمناً أنه يخدم الجنس البشرى بكامله ، كما أن العالم أو الباحث المدقق فى هذه الأيام يخدم إله العالم الحديث الذى هو الحقيقة العلمية .

تنظيم المجتمع الدينى :

لقد عرفت القرون الوسطى ، كما رأينا سابقاً ، مجتمعين : الأول يتمثل فيما سمى بمدينة الله civitas Dei ، والثانى بالمدينة الأرضية civitas terrena . وقد كان المسيحيون الصادقون يعيشون فى المدينتين . أما أين كانت تقع حدود هاتين المدينتين بالضبط فإن القرون الوسطى لم تفلح قط فى التوصل إلى معرفتها رغماً عن بحثها وكفاحها الشديد من أجل ذلك . ولقد كانت قوى المدينتين تتصارع صراعاً أبدياً فى نفس كل إنسان . غير أن التمييز بين المدينتين كان بالنسبة إلى الحياة العادية واضحاً لا لبس فيه : فالكنيسة هى مدينة الله وسلاحها سيف الروح ، والمجتمع العلمانى هو المدينة الأرضية وسلاحه السيف الدنيوى . وقد نالت السلطة الروحية فى القرن الثالث عشر إبان حكم بابا إنوسنت الثالث سيادة الموقف دون جدل . ولكن نمو الأمم الاقتصادى أفلت الزمام من يديها . غير أن ما حل بها بعد ذلك من ضربات وتمزيق جعلها تخضع لإمرة الملوك الزمنيين .

ولكن كانت توجد ضمن الكنيسة ذاتها مثل عليا متنوعة . وكان رجال الدين الذين كرسوا حياتهم لخدمة الله يقسمون إلى طبقتين كبيرتين : الرهبان النظاميين الذين يعبرون عن محبة الله والإيمان به بالتأمل والدراسة وأعمال البر . والرهبان العلمانيين الذين يعيشون فى العالم للسهر على تنفيذ نظام الإرشاد الأخلاقى

والروحي الذى كانت الكنيسة تصونه وترعاه . تجد فى الفئة الأولى القديس والراهب المتنسك والرجل المقدس . وتجد فى الثانية الأسقف والحبر والبابا . وقد كان بينهما بالتأكيد فارق كبير . كذلك تعددت الإمكانيات وتنوعت الأمثلة فى كل من الفئتين . فبوسع الراهب أن يتمثل بزاهد متنسك كالقديس أنطونى فى صومه الدائم وتعذيبه لذاته . أو أن يتبع قاعدة القديس بنيدكتوس الصحيحة الحكيمة ويصرف أيامه فى زراعة الحقول أو نسخ المخطوطات أو الصلاة . أو أن ينصب نفسه مصلحاً قوياً يورث الرعدة للملوك والكرادلة متمثلا بالقديس برنار المتصوف ، أو أن يتجول فى الأرياف كالقديس فرنسيس ويقتسم فقره وفرحه مع الآخرين . أما الكاهن فيستطيع أن يكون خادم رعيته المخلص أو أسقفاً متكبراً محارباً ، أميراً دنيوياً فى جدارة وحق ، أو كاردينالا كبيراً أو وزير دولة خطيراً أو البابا المتسامى المتكبر نفسه . والأرجح أن يقصر عن تحقيق هذه المثل العليا فيصبح كراهب وصفه الشاعر الإنكليزى شوسر : يحب حياة الترف ويهوى صيد الثعالب . أو كذلك الأخ الرقيق المعسول اللسان الذى وصفه شوسر أيضاً . أو قد ينحط فيصبح واحداً من الساعين للملذات ممن وصفهم بوكاشيو . ولكن نواحى الضعف هذه ، بالرغم من إنسانيتها لم تكن عامة وشاملة ، ولم تكن فوق ذلك كله لتمثل فكرة المجتمع عما هو أفضل وأكمل .

المثل الأعلى فى القداسة :

ازدهرت حياة القداسة واتخذت أشكالاً كثيرة متنوعة . وكان سكان مدينة الله يعظمون المثل الأعلى فى القداسة ويرفعونه إلى المكانة الأولى ، حتى أولئك الذين لم يشعروا بدافع نحوه .

ولم يكن المقياس الذى يقاس به الرهبان المتنسكون وحدهم ، وإنما كان يقاس به أيضاً أساقفة الكنيسة وأمراء العالم . وكان يفترض وجود القداسة مبدئياً فى الرهبان العلمانيين كالرهبان المتنسكين بالرغم من أن الاختلاط بالناس والتعرض

لمغريات الحياة وخدمة المجتمع أمور لها كلها أخطارها . غير أن الدير وما يتيح من مجال لحياة التأمل اعتبر دائماً أفضل وأسلم مكان للحياة . ذلك أن حياة الرجل العامى والتاجر والفارس كانت مهددة دوماً بالأخطار . وكذلك كانت حياة الرهبان العلمانيين وخاصة عند ما يتسلمون مناصب عالية . وقد تكون قصة انتخاب البابا سلستين الخامس من أقوى الحوادث دلالة على عقلية القرون الوسطى : فقد شغر الكرسى البابوى واجتمع مجلس الكرادلة لينتخب من يملؤه . وظل المجلس سنتين متواصلتين يدرس أمر انتخاب الشخص الملائم لأصعب وأعقد مركز فى العالم المسيحى ، وكانت البابوية تجابه حينذاك أعصى المشاكل التى يعجز عن حلها أحكم رجال الدولة . فانتخب الكردالة فى نهاية الأمر ، وبعد الدرس والتفكير ، فلاحاً جاهلا متطيراً مسناً فى الثمانين من عمره ، صرف حياته بكاملها كراهب متنسك منعزل فى مغاور إحدى الجبال . وكأنهم بانتخابهم له ساقوه إلى الفشل المخجل ، وما ذاك إلا أنهم كانوا يعتقدون أن القوة الخفية فى حياة القديس تستطيع أن تأتى بالمعجزات . وتجد فى التراجم قصصاً عن محاربين وحكام وتجار وأساقفة كثيرين تركوا أمجاد العالم الدنيوي ومفاخره ليعيشوا حياة التنسك والعزلة ملبين نداء عالم بعيد أعلى .

حياة الرهبانية :

كانت الرهبانية المسيحية عميقة الجذور فى تقاليد الماضى وفى حياة القرون الوسطى . نشأت فى الأصل فى ظل النزعات الهلينية تأثراً بالصوفية الشرقية فى الكنيسة القديمة ، وذلك فى صحراء مصر حيث عاشت فئات من الرهبان زمناً طويلا . ولقد عرف الشرق الرهبانية والتقشف منذ عهد بعيد وساعدت اتجاهات كثيرة فى المسيحية على الأخذ بهما واعتناقهما . وتغذي الزهد المسيحى فى الأصل ، لا من فكرة نبذ العالم ، ولكن من عدم اللامبالاة « بأشياء قيصر » نظراً لاقتراب مجىء ملكوت الله . وكانت المجتمعات المسيحية الأولى بسيطة متقشفة وذلك

سعياً وراء المحافظة على روح المحبة المسيحية الأساسية، وهو أمر تصعب المحافظة عليه فى حياة مترفة — ووراء تدريب النفس وتوطيدها على القداسة والفضيلة — والتدريب شرط أساسى لتحقيق الزهد ، وغاية ذلك كله التعجيل فى مجئ ملكوت الله . وكان لهذا الزهد قيمة مزدوجة : أولا أنه يقوى النفس المسيحية بكاملها لتقدر على تلبية حاجاتها الروحية . وثانياً أن يصرفها عن الاتجاهات القليلة الأهمية لتندفع بكاملها نحو الأمور السماوية العليا . على أنه مع مرور الزمن امتزج حصر الاهتمام بالأمور الأساسية الأولى بما فيه من ذلك الاحتقار للذة الذى يميز جميع الذين يدعون لتأدية رسالة عظيمة مع ثنائية الشرق والأفلاطونية الجديدة التى احتقرت الجسد وجميع رغباته . ثم جاء تأثير بولس الرسول والغنوصيين وأفلاطونية الاسكندرانيين وأوغسطين ، فأصبح لقهر الجسد والزهد فى العالم الأرضى قيمة ذاتية لا صلة لها ألبتة بقيمتها الأساسية كطريقة وتدريب وحصر انتباه . وكانت هذه الثنائية الشرقية على أشدها فى مصر ، فأفلوطين الوثنى وأوريجين المسيحى والقديس أنطونيوس كانوا جميعاً من الأقباط المصريين . وكان يقطن صحارى مصر الشرقية نساك مسيحيون قطعوا جميع العلاقات البشرية ليصلوا إلى الله .

ولكن سرعان ما كانت حياة المتنسك تتدهور إلى ضرب من القسوة الجنونية وتنتهى إلى حالات شاذة مرضية تكثر فيها الرؤى والخيالات ، حتى فى الأرض المصرية حيث يتاح لزاهد معتزل أن يؤمن قوته . فالقديس سمعان العامودى الذى الذى أنفق ثلاثين سنة على عامود والقديس المدهش أنطونيوس الذى كان يتعارك مع الشيطان كانا يشذان فى الواقع عن المثل الأعلى المسيحى ولا يمثلان حقيقته . لكن المسيحية بعد أن أدركت هذا الخطر جمعت هؤلاء النساك بعضهم مع بعض وأجبرتهم على الحياة فى بيئة واحدة حياة تعاونية تحول دون فرض القسوة الوحشية على أنفسهم ، وتذكرهم دائماً أن غاية الزهد أن يصبحوا جنوداً مدربين فى سبيل الرب . وقد وضع باشوميوس أولا ثم القديس باسليوس فى القرن الرابع ميلادى

القاعدة الكبرى للأديرة الشرقية التى قامت على ضرورة تحقيق الطهارة، والتحرر من جميع صلات القرابة، والعمل المبذول فى غاية مفيدة ،والطاعة للرئيس المرشد .

وقد لبى الغرب نداء هذا المثل الأعلى فى الرهبانية ولكن بتعصب أقل وطمأنينة وغبطة أكثر . ثم إن المجتمعات المسيحية الممتلئة بروح المحبة الرسولية والساعية إلى تحقيق حياة مثلى انصرفت غير آسفة عن حضارة روما الهرمة المنهوكة المترفة ، إلى ما هو أبقى وأجدى . فلقد بحث الناس خلال الأجيال ، منذ أن تدهورت الروح المدنية ، وقضت حياة الترف التى كانت تحياها الطبقة المترفة على ما كان من الفضائل القديمة ، بحثوا عن مصدر جديد يحقق لهم غبطة سامية . ولم يستطع الرواقيون والأبيقوريون والأفلاطونيون ، أن يدرأوا تلك الخيبة المرة التى شعر بها من أنهكتهم التخمة . أما المسيحيون فقد وجدوا هذه الغبطة الأبدية وتحدثوا عنها . وطالما كانت الاضطهادات قائمة لم يكن المسيحيون بحاجة إلى تعذيب الجسد ، إذ أن جنود المسيح وأبطاله وجدوا فى الاستعداد للاستشهاد، ما كانوا يسعون إليه من ضبط للنفس .

ولكن عند ما انتهى عصر الاضطهاد واحتلت المسيحية مكانها فى المجتمع الرومانى وأخذت تنعم بحرية لم تعرفها من قبل تسرب إلى صفوف الجدد من « معتنقيها » الذين لم يتقيدوا بمقتضيات الإيمان المسيحى الأول ، تراخ فى الأخلاق وخاصة عودة إلى العلاقات الجنسية الشاذة — تلك التى كانت آفة آبائهم من قبل — وعند ما أحست الجماهير ذلك أخذت تتحول عن مثل هذا العالم المتفسخ مدفوعة باحتقار له وباحثه عن حياة أكثر صفاء واعتدالا . وأولئك الذين لم يخشوا الموت فى غرض الاضطهاد أصبحوا الآن يفرون من الترف والابتذال ساعين وراء حياة فيها سمو وكمال . وابتعد جنود المسيح عن المجتمع كما يبتعدون عن سرير رخيص .

وبعد غزوات البربر وانغلاب المجتمع المتمدن على أمره نشأ بتكون الأديرة عامل جديد ظل فعله مستمراً خلال العصور الطويلة إلى يومنا هذا . فالأديرة

لم تكن مجرد ملاجىء للهرب من تجارب العالم وبشاعته ، وإنما كانت أيضاً مراكز منيعة للسكينة والتأمل وسط خضم زاخر من الحرب والكفاح الأعمى فى سبيل البقاء . لذلك وجد فى الأديرة واحات وارفة الظلال ، أولئك الذين رفضوا أن يسخروا السيف فى خدمة المحبة المسيحية ، وأولئك الذين عجزوا عن الصمود أمام الشدائد بدافع من ضعفهم الإنسانى ، وأولئك الذين استهوتهم حياة التأمل والدراسة والتفكير . وهكذا امتصت الأديرة ، بصورة طبيعية ، كل ما تبقى من الحياة الفكرية وأصبحت بحكم ذلك مستودع العلم القديم . غير أنه من الخطأ أن نحسب الرهبنة فراراً والرهبان جبناء . ذلك أنهم أخذوا على عاتقهم خلال أحلك فترات العصور المظلمة مهمة فى غاية الصعوبة وهى أن يجعلوا البربر يعتنقون المسيحية ويأخذون بأسباب الحضارة .

فحوليات القديس كولومبوس الذي ذهب رسولا إلى سكوتلندا والقديس بونيفاس المبشر الكبير فى ألمانيا تثيران الإعجاب قدر ما تثيره قصص الرهبان اليسوعيين وكفاحهم فى أميركا الشمالية بين القبائل الهندية . فلقد كانت ظروفهم متشابهة ومهمتهم واحدة ، ولم يتوقف الرهبان عند هذا الحد ، بل أصبحوا الفاتحين فى الأراضى الجديدة ، يعلمون البربر كل ما يعرفونه ، من الطرق الزراعية إلى الفلسفة المسيحية وظلت الأديرة مراكز التعليم وحدها تقريباً حتى نشوء الجامعات فى القرن الثانى عشر . ولا نبالغ إذا قلنا إن كل ما يفخر به الأميركيون من روح الود والمغامرة التى تم بفضلها بناء أميركا الحديثة ، كان معروفاً لدى الرهبان فى ظروف أشد وأعسر .

ولم يكن الابتعاد عن العالم بالنسبة لأناس كهؤلاء ابتعاداً عن العمل والجهد كذلك فإن أولئك الذين اتبعوا طريق التأمل Vita contemplativa وأحبوا المسيح محبة انتهت بالاتحاد الصوفى ، كانوا يعتبرون الحياة تعذيباً مجدياً ثمرة لغبطة روحية عميقة . وقد نستغرب أن يكون القديس فرنسيس لم ينعم بسياراتنا ومراكبنا البخارية . وأن يكون قد آثر الفقر على الثراء . ولكن بوسعنا أن نتخيل ،

حتى فى يومنا هذا ، أن الحياة الروحية الفكرية التى كانت تملأ أنحاء دير كلونى الكبير مثلا تفوق بكثير حياة مخيمات عمال المناجم ، التى اختار الابتعاد عنها .

أخذ الكرسى البابوى فى روما هذه القوة الهائلة فحرص على توجيهها خالقاً منها جيشاً منظماً فيه قوة الطاعة والأمر وفيه طاعة تهدف لتحقيق هدف كبير ، ومن الدير الكبير على جبل كاسينو فى جنوبى روما ، وضع القديس بندكتس القاعدة التى أصبحت قانون الرهبان الغربيين ، والتى تنظمت بموجبها حياة الراهب اليومية حتى فى أصغر تفاصيلها . فقد كان عليه أن يصرف سبع ساعات يومياً فى العمل اليدوى وساعتين فى الدراسة والتأمل . ومع ذلك ظل المجال مفتوحاً أمامه لتأدية رسالته الحضارية .

إن المثل الأعلى الذى سعت الرهبانية لتحقيقه خلال القرون الوسطى — وذلك بقطع النظر عما كانت قبل ذلك أو صارت بعد ذلك — كان إيجاد جماعة من الرجال مكرسين ومعتزلين ليحققوا فى حياتهم البيئة المسيحية القائمة على المحبة والغيرية والخدمة المتواضعة للجنس البشرى بكامله . فتنظيف الغابات ، وتنسيق القفار ، وحراثة الأرض وسقاية الصحراء ، وتحويلها إلى حدائق غناء ، وإدخال الأفكار الجديدة فى حياة الفلاح ، والأساليب المستحدثة للصانع والنماذج المبتكرة للمهندس ، والعناية بالفقير والمريض والمسافر ، وتعليم الشباب وتدريبهم والتمتع بالأمجاد الخفية الهادئة للحياة التأملية ، وفوق كل ذلك خدمة الإنسانية بتطبيق مبادىء المسيح تطبيقاً نموذجياً فى البيئة الاجتماعية — جميع هذه الأمور التى تمت على أيدى الرهبان بمحبة لا تعرف الأنانية ، وانسحاق أمام الله والإنسان ، جعلت منهم منبع قوة وحيوية تتغذى منه مدينة الله ويسقى الحياة البشرية بالمحبة الإلهية والنقاوة الخلقية . فقد كان على الرهبان فى أديرتهم أن يقدموا للكنيسة ما كان يجب على الكنيسة بدورها أن تقدمه لمختلف الطبقات خلال تشعباتها الكثيرة .

وليس من المبالغة قط أن نقول إنه بالرغم من جميع الاساءات التى لحقت بالرهبان من جراء ثورات كثيرة عليهم ، فقد قام هؤلاء بوظيفتهم الدينية

والاجتماعية ، وتحدر منهم فى موجات متتابعة معين لا ينضب من القوة الخلقية كانت أعظم مصدر لما امتلكته القرون الوسطى من القيم الروحية . وما كانت نيران الإيمان لتخف حتى ينشأ مصلح جديد فيذكر الناس بالطريق السوى . فدير كلونى فى القرن العاشر وفرقتا السستيريانز Cistercians والكارتوجيانز Carthusians فى القرن الثانى عشر، ورهبنتا الفرنسسكان والدومينيكان فى القرن الثالث عشر، ولوثر وايرازموس وحركة الإصلاح بعدهما — جميع هذه الحركات — التى جددت إيمان الناس بالمبدأ المسيحى جاءت من الرهبان .

ومن هذه المهمة الأساسية نشأت جميع الشرائط الملازمة لحياة الرهبنة . فلكى يتمكن الرهبان من خدمة الله والإنسان خدمة مثلى كان عليهم أن يتحرروا من جميع الروابط الخاصة وأن يقيدوا أنفسهم بقيود المحبة الإنسانية الشاملة وهى تقوم على نذور ثلاثة: الفقر والطهارة والخضوع . أما الطهارة فكانت تعنى أكثر من طهارة الجسد القائمة على الصوم وإتباع نظام معين فى الطعام . إنها كانت تعنى قطع علاقات محبة الأب أو الأم أو الابن أو الأخت ليكون الراهب أقدر على خدمة جميع الناس . وأما الفقر فكان يعنى الحرية المطلقة من قيود الأشياء ورفض جميع المصالح المادية وذلك من أجل خدمة مصالح الإنسان الحقيقية دون أسف أو ندم . وكان الخضوع يعنى الإمحاء والاستسلام التامين لإرادة الله وفقاً لتفسير الثقاة ، وذلك من أجل حسن القيام بالواجبات المسيحية . وهذه النذور الثلاثة وإن كانت دون ريب نقيضاً للواجبات الكبيرة الثلاثة المفروضة على الرجل العادى وهى العائلة والمهنة والدولة ، وإن كانت كثيراً ما تتضمن إهمال التسلسل فى مراتب الرهبانية باستثناء سلطة البابا وحده التى ظلت محترمة من الجميع — إلا أنها حررت الراهب من أجل القيام بخدمة إنسانية أكمل . وكانت القواعد الأساسية لجميع من كرسوا أنفسهم لخدمة ربهم . فنبذ ما كان يتمتع به الناس عامة ، والغبطة الفائقة فى تقريب الله من الإنسان ، وفى توجيه الإنسان صوب الله بالعمل والمثال — تلك كانت غاية الراهب الخاصة

ووظيفته فى حياة القرون الوسطى . وتلك كانت أيضاً مهمة القديس .

غير أن هذه المسؤولية التى اضطلع الراهب بأعبائها فى القرون الوسطى تظهر للعقل الحديث وكأنها حشد للقوى البشرية مستحيل التطبيق . فكبت ما هو طبيعى وإنسانى فى الفرد ، كالرغبة فى العلاقات الاجتماعية ، ومحبة خيرات الطبيعة ، وفوق هذا وذاك خنق الغرائز الجنسية الجامحة ، كل ذلك لا يمكن أن يتم إلا تحت تأثير أعظم الدوافع وأقواها . فليس من المستغرب إذن أن تمتلىء السير بأنباء الثورات الحزينة للغرائز الجامحة ، وأن يشتد مركب الحس بعدم الطهارة وما يرافقه من اهتمام مرضى بالجنس وخوف مشوه من أكثر قوى الحياة فائدة وجدوى . وليس من قبيل الصدفة أن مختلف الرهبنات كانت بحاجة مستمرة إلى « إصلاحات » جديدة لتعيدها إلى نقاءها الأصيل . وكان الرجل العادى بل والراهب العادى فى عصر الإيمان ، يعتبران هذا الكبت بالغ الشدة والصرامة . ولكن ما إن تحرر المجتمع وأصبح قادراً على أن يقدم إلى الفرد حياة غنية سليمة ، حتى أصبحت حياة الدير شديدة الوطأة . ولذلك فقد ظهرت بوادر الانحلال فى الرهبانية قبل ظهورها فى أى من مؤسسات القرون الوسطى . فالاحترام الذى نالته الأديرة جاءها معه بالأراضى والهبات التى كانت توقف عليها ، فأصبح لها بذلك فى مجتمع القرون الوسطى ، وظيفة اقتصادية كانت لسوء الحظ تصطدم بأهدافها الروحية . وابتدأت النوازع الدنيوية تجتذب رهبان الأديرة بشكل متزايد . وأخذت الأديرة تمتص فائض السكان الذين تعجز الحياة الزراعية عن إعالتهم ، وتؤمن لهم حياة طيبة ، دون أن يضطلعوا بالمسؤوليات العائلية .

هذه الحقائق كلها تفسر لنا كيف أنه ابتداء من القرن الثالث عشر انصبت أكثر الانتقادات على رؤوس الرهبان يذكيها شعور قوى بأن المجتمع قد تقدم أشواطاً بعيدة بالنسبة لمؤسساته القديمة . حتى إذا جاء القرن الرابع عشر والقرن الخامس عشر أصبح الرهبان يعتبرون فى نظر سكان المدن أسوأ الأمثلة للطبقة المترفة التى تقابل فى أيامنا هذه طبقتى الإقطاعيين الغائبين والرأسماليين الاستماريين.

ولكن الراهب فى أفضل ما وصل إليه – لا الزاهد الباحث عن ذاته – وإنما ذلك العضو الضرورى الذى لا غنى عنه فى جسم المسيح ، ازدهر فى أشكال متعددة يختلف بعضها عن بعض كما تختلف النجوم فى أمجادها .
وبوسعنا أن ندرس عن كثب ترجمة رجلين كبيرين وعلمين بارزين من أعلام الكنيسة فى القرون الوسطى هما القديس برنار كليرفو والقديس فرنسيس أسيسى . وكان الأول زعيماً لحركة الإصلاحات الأكليريكية فى أوائل القرن الثانى عشر ، عصر الحروب الصليبية ، كما يمثل الثانى روح القرن الثالث عشر ، عصر توما الإقوينى ودانتى والعصر الذى بنيت فيه الكاتدرائيات الكبيرة .

القديس برنار – الراهب

برنار رجل غريب الأطوار تملأ نفسه المتناقضات فتطفح بالغضب السماوى والمحبة الإلهية . وهو زاهد متصوف وخطيب ورجل دولة فى آن واحد . اضطر وهو فى العشرين من عمره أن يقود إخوته وأقرباءه بعيداً عن حياة النبلاء الإقطاعيين إلى الحياة القاسية فى (سيتو) ، ولكن سرعان ما وجد حتى هذه الحياة على جانب من الراحة ، وربما وجد المجال ضيقاً لإرادته النارية الجياشة فى ذلك المكان المنعزل . فذهب مع اثنى عشر رفيقاً ليؤسس ديراً جديداً فى وادى كليرفو البعيد وليبسط من ذلك الحصن نفوذه على العالم المسيحى خلال ربع قرن بكامله مما ندر أن فعله راهب قبله أو بعده . وتصبح حياته بعد الآن عبارة عن حل وترحال مستمرين ، إما بدافع إيمانه الشديد لأن ينشر القداسة فى المجتمع ، وإما تلبية لتوسل الناس فى أن يجتمع إليهم ، فنراه يشترك فى إنتخاب البابوات ويوجه إليهم التوبيخ والتنديد ، ويحارب الهرطقة والتعصب الشرس ، وينادى بالحروب الصليبية ويضع القواعد لفرسان التمبلرز Templars ويهدم فلسفة إبيلار العقلية ، ويتدخل فى شؤون الأقسام النائية من العالم المسيحى كلما ظهر لعينه الساهرة أن كنيسة الله المقدسة قد لوثها الأهداف الأنانية ،

ثم نجده مراسلا واعظاً مؤلفاً ناظماً الأناشيد . ولكنه يظل مع ذلك دائم الشوق لسلام الدير وما فيه من بعد عن الضوضاء والشهرة وهدوء يتيح له اتباع طريق الصوفى التى تنتهى بالرؤيا الإلهية . ومع أنه كان يضع الحياة التأملية فوق كل حياة أخرى فإن قواه الجائشة لم تترك له مجالا للهدوء ما دام فى بيت الله رجس واحد . فحياته برمتها تفنيد واقعى لهدوء حياة الرهبانية . وعلى ذلك انتقى دانتى ، بتأثير حدس صادق ، هذا الراهب ليعكس فى أعلى سماوات الجنة أعمق أسرار رؤيا المحبة الإلهية .

ذلك أن النقطة الجوهرية فى حياة القديس برنار كانت محبة الله والإنسان كما كانت أيضاً محور كيان القديس فرنسيس . ولكن هذين المثلين الكبيرين فى القداسة المسيحية يمثلان قطبين متقابلين فى روحها ويعكسان تبايناً فى المزاج يعود فى الأصل إلى الإنجيل ذاته . فقد كان كلاهما يضطرمان بنار محبة شاملة . ولكن محبة القديس برنار هى محبة الخير التى ترافقها وتقابلها كراهية الشر — تلك المحبة الأولى التى لا بد لها أن تخلق الجحيم لتبرير أمجاد السماء . بينما محبة القديس فرنسيس هى المحبة التى تغفر كل شىء لأنها تفهم كل شىء . فالأولى منبع الإصلاح ، بل الحماسة الثورية عند نبى يسعى لأن يجدد جميع الأشياء . والثانية هى العطف الشفوق المتسامح عند قديس يعزى المصابين ويريح المتعبين تاركاً العالم يسير فى طريقه الذى اختاره . الأولى ثنائية مطلقة وعميقة الحس الاجتماعى . والثانية موحدة فردية واعية لأسباب الأشياء اللامتناهية التعقيد . ويظهر أن المحبتين قد امتزجتا فى وحدة كاملة فى المسيح . أما فى برنار فقد اتخذت المحبة شكل غضب وتنديد قاس كما كانت عند فرنسيس انخفاض جناح وخضوع . وكل منها ، على عظمتها محبة غير مكتملة . فلا غنى لعالم الإنسان عن السيطرة ، كما لا غنى له عن السلوى والعزاء .

لقد جعلت محبة الله برنار لا يهاب شيئاً فى غضبه — وكمثال على ذلك خذ قصته مع ويليام دوق اكويتل ذلك السيد المطلق الذى لقب بالعملاق الجبار

الذى كان يباهى أنه لا يخاف إلهاً ولا بشراً ما دام وراءه فرسانه وجنده المسلحون . صادف أن طرد بعض الأساقفة من مراكزهم فأمره برنار أن يعيدهم إليها ولما لم يجد الكلام نفعاً أقام الصلاة ثم تقدم وسطها يحمل كأس القربان المقدس بين يديه فاتجه صوب الدوق ويليام وقال له بصوت جهورى وسلطة مرعبة : « لقد رجوناك فانتهرتنا ، وتوسل إليك هذا الجمع من خدام الرب يوم اجتمع إليك فى غير هذا المكان فازدريته . انظر ملياً . هنا يأتيك ابن العذراء رأس الكنيسة وسيدها الذى اضطهدته . هنا حاكمك الذى لذكر اسمه يخشع كل ما فى السماء وكل ما فى الأرض وكل ما تحت الأرض . هنا حاكمك الذى ستقف بنفسك بين يديه ، فهل ستنتهره أيضاً ، وهل ستزدريه كما ازدريت خدامه »[٥] . وهنا ارتمى السيد المخيف على الأرض ثم نهض وفعل ما أمره به الراهب .

وكتب مرة إلى ملك اسمه برنار يقول له :

« إنه لمرعب لأى إنسان أن يقع بين يدى الله الحىّ ، حتى ولو كان ذلك الإنسان أنت أيها الملك العظيم »[٦] .

سقطت العبارة التالية وكان لايحجم أن يقول للبابا بالذات :

« تذكر أولا أن الكنيسة الرومانية المقدسة التى أنت رئيسها هى أم الكنائس لا صاحبة السيادة عليها ، وأنك أنت نفسك لست سيد الأساقفة وإنما أنت واحد منهم وأخ بين أولئك الذين يجدون غبطة فى الله وشريك مع الذين يخافونه . وفيما عدا ذلك فاعتبر نفسك مجبراً أن تكون وجه العدالة ، ومرآة القداسة ، ونموذج التقى ، ومعيداً إلى الحقيقة حريتها ، ومدافعاً عن الإيمان ، ومعلماً للأمم ، وهادياً للمسيحيين ، وصديقاً للعريس ، وأشبيناً للعروس ، ومنظماً للكهنة ، وراعياً للشعب ، وسيداً للحمقى ، وملجأ للمظلومين ، ومحامياً عن الفقراء ، وأملاً للمتألمين ، وحامياً للأيتام ، وقاضياً للمترملين ، وأعيناً للمكفوفين ، ولساناً للبكم ، وعصباً للمسنين ، ومنتقماً للجرائم ، ورعباً للأشرار ، ومجداً للأخيار ، وعصاً للأقوياء ،

ومطرقة للطغاة ، وأباً للملوك ، ومديراً للقوانين ، ومراقباً للأنظمة . فأنت ملح الأرض ، ونور العالم ، وكاهن الرب العظيم الرفعة ، وخادم المسيح ، والممسوح للرب . تذكر ما أقوله لك وليعطك الله فهماً[٧] .

وهو بالرغم من بغضه الشديد للكفار وأصحاب البدع الدينية الذين أنكروا محبة الله مختارين ، فقد كان مع ذلك يسعى لخيرهم لا لتحطيمهم . وعند ما أيقظ تعصب الصليبيين عوامل الحقد فى الناس ، فقام راهب ألمانى يبشر على ضفاف نهر الرين « بالموت لليهود » ، استنجد به أسقف مينز ليهدىء الانفجار الشعبى ، فكتب : « إن الكنيسة تنال على اليهود نصراً أعظم عند ما تهديهم إلى الإيمان الصحيح كل يوم بدلا من أن تدفعهم جميعاً ليودى بهم السيف مرة واحدة » ، وانفجر غاضباً على ذلك الزعيم الدينى المتعصب يقول : « يا له من مذهب شيطانى ! ! يا له من ارشاد جهنمى مناقض للأنبياء ، وبغيض للرسل ، ومبطل لكل بر ونعمة ! – يا لها من نظرية مدنسة قائمة على الباطل ، ناشرة العذاب ، وجالبة للآثام »[٩] . ولما وجد أن الرسائل لا طائل تحتها ارتحل لمينز وقابل الراهب رودلف فحطم معنوياته ثم تعرض للجماهير الهائجة وخطب فيها فانصرفت باضطراب وفوضى . كل ذلك تم بفعل إرادته النارية . وكان رؤوفاً حتى إزاء الفرق الملحدة التى كانت تعلم نظريات يعتبرها معيبة شيطانية : « يجب أن نتغلب عليهم ، لا بالسلاح ، ولكن بالإرادة ، وأن نعيدهم إلى الإيمان بالتعليم والإقناع » .[١٠]

وهذا السخط على الآثام كان ظهر المجن ، وأما وجهه فقد كان من المحبة الصوفية ، لله ، ويتحدث برنار فى هذا الموضوع الحق ببلاغة فائقة ، فيقول :

« يجب أن أقول عن المحبة إنها طاهرة لأنها لا تحتفظ بشىء لذاتها . والحقيقة أنها لا تملك شيئاً ، لأن كل ما عندها هو لله . إن قانون الله الذى لم يمسه دنس هو المحبة التى لا تسعى وراء نفعها بل وراء نفع الآخرين . . . ولا يتعدى نطاق العقل قولنا بأن الله حى بقانون وأن ذلك القانون هو المحبة . بل

ما الذى يحفظ الأقانيم الثلاثة فى وحدة أزلية غير المحبة ؟

ولما كنا من طبيعة أرضية نولد من شهوة الجسد كان لا بد للمحبة المتعطشة أن تبتدىء من الجسد . غير أنها إذا اتجهت اتجاهاً صحيحاً تحت تأثير النعمة فإنها تنتهى إلى الروح . فالشىء الأول لا يكون روحياً بل طبيعياً ، أما الروح فتأتى بعد ذلك . فالمرء يحب نفسه أولا لذاته ، فهو لكونه جسداً لا يستطيع أن يدرك شيئاً وراء ذاته . وعند ما يرى أنه لا يستطيع أن يعيش بذاته وحدها يبتدىء — وكأنما ذلك بالضرورة — أن يبحث عن الله ويحبه . وهكذا نجد الإنسان فى هذه المرحلة الثانية يحب الله ، ولكن من أجل ذاته لامن أجل ذات الله . غير أن الضرورة إذ تقوده لفهم الله والتمتع بالحياة معه بوساطة التأمل والتفكير والقراءة والصلاة والطاعة فإن معرفته لله تزداد أكثر فأكثر وتملأ عذوبة الله جوانب نفسه ، وإذا تذوق العذوبة الإلهية التى لا توصف ، انتقل إلى المرحلة الثالثة إذ يحب الله من أجل ذات الله . أما المرحلة الرابعة ، محبة المرء لذاته هو من أجل ذاته ، فلا أدرى إن كان قد وصفها فى كمالها إنسان على وجه الأرض . فليدل أصحاب المعرفة برأيهم بهذا الأمر ، أما أنا فإن وصول هذه المرحلة يبدو لى فى حيز المستحيل . وجل ما أستطيع أن أؤكده ، إن المرحلة النهائية تتحقق عند ما يدخل الخادم الصالح المطيع مشاركاً فى فرح الرب فيثمل بالغنى الفائض فى البيت الإلهى . حينئذ يفقد وعيه بذاته وينتقل إلى الله ليصبح واحداً بالروح مع الذات الإلهية »(١١) .

وقد رمز برنار إلى هذا الانصهار الكامل للروح فى الله — كما فعل التقليد المسيحى بكامله — بزواج العريس بعروسه مستشهداً بالأقوال الشعرية الملتهبة فى نشيد الانشاد . فقد وجد الراهب الزاهد فى اتحاد الزواج المقدس التمثيل الصحيح للمحبة الروحية الكاملة . وهو يبدو كأنما يصرخ من أعماقه حين يقول :

« أيتها المحبة المسرعة العنيفة الملتهبة العاصفة التى لا تستطيع أن تفكر بشىء

وراء ذاتها ، الكارهة والمحتقرة لكل شىء والمكتفية بذاتها . أنت التى تلتبس عليك المراتب وتهملين الأشكال وتزدرين المقاييس ، أنت تظفرين فى ذاتك على الانتهازية والعقل والحزى والرأى وتقودينهم جميعاً للأسر . إن كل ما تهمس به روح العروس هو رجع ندائك العذب دون سواه ، فأنت إذن قد امتلكت قلبها ولسانها »[١٢].

القديس فرنسوا – الأخ المتسول :

إن المحبة التى استولت على القديس برنار فأصبحت السيدة الآمرة فى حياته ، شع لها لهيب كان أكثر عمقاً وربما أكثر صفاء فى حياة القديس فرنسوا الأسيسى الذى أصبح بين القديسين أكثرهم قداسة ، وبين المسيحيين أكثرهم شبهاً بالمسيح . غير أنه لم يتميز بأية قوة عقلية فهو لم يعلم جديداً ولم يكن ذا فكر مبدع . عاش وسط الحوادث المثيرة فى أيامه دون أن يتأثر بها . فهو لم يأبه لما فى حياة الأكليروس من فساد ولم يقصد للتنديد بها ولا لمحاربة الكفر والإلحاد . وما كانت السياسة والحروب والمشاكل الحادة الناشئة عن تطور العلاقات الاجتماعية فى عصره لتعنى شيئاً بالنسبة إليه . ولم تكن لديه أية معرفة بعلم اللاهوت أو فلسفة أوغسطين أو فلسفة القرون الوسطى ، حتى لم يكن لديه فكرة عن نظام القرون الوسطى القائم على التسلسل . اجتاز طريقه فى الحياة ببراءة الطفولة واستغرابها ومرحها ، وكانت هذه المشاعر كلها تنبعث من نفسه فى جدة وعفوية طلقة من قيود المعرفة والمكالمة . أثار خيال الناس لا عقولهم وكان يجسم فى ذاته المثل الأعلى للإنسان كما صوره الإنجيل . وإذا كانت وظيفة الأديرة أن تقرب الله من الإنسان فقد كانت مأثرة فرنسيس الفائقة أنه جسم تلك الوظيفة ، لا فى فعله بل فى كيانه . ولقد كان كيانه من المحبة – تلك المحبة التى اتخذت فى بيت لحم جسداً إنسانياً . وقد كان يكفى فرنسوا أن يكون ليثبت حقيقة الإيمان المسيحى .

رأينا كيف أن إيمان برنار ومحبته كان بينهما ازدواج أساسى ، فكان بذلك يمثل مسحة النبوة فى المسيحية . أما فرنسوا فكان واحداً فى أعماق نفسه . وما كان يرى أحداً سوى الله . لذلك فإنه لم ير واقع العالم أبداً ، بل كان العالم كله بالنسبة إليه هو ذلك العالم الذى أراده الله ، مكتملا وكاملا . وهو منذ أن خرج من قريته أسيسى ينشد أغانى فرنسية فرحة ساعياً وراء الفروسية الرومانطيكية ، لم يفقد يوماً واحداً براءة الطفولة التى تصور للنفس أن أفضل ما يعجب الناس به هو الطريق الذى يجب أن يسير العالم فيه . فعند ما كان فارساً يدين بالولاء لملك أو أمير بذل قصارى جهده لأن يكون الفارس الكامل . وعند ما أصبح المسيح ملكه وسيده حاول المحال فى تأدية الواجب . والحقيقة أنه كان مثل بارسيفال نقياً غبياً .

ولما كان فرنسوا يرى الله فى جميع الأشياء فقد أحب كل إنسان على الأرض وكل حيوان فى الحقل ، وكل طير فى الهواء ، وفرح بأخوة الطبيعة التى تغذيها فكرة الحلولية وتتغذى بدورها منها . هذا هو عالم الله المقدس وما الإنسان والحيوان سوى مخلوقات الله المقدسة . وعلى ذلك لم يكن ليفهم ثنائية الزهد أى نبذ العالم والابتعاد عنه والتنديد بالظالم ومحاربة الخطيئة ، بل عاش حياة طبيعية بين الناس ، واثقاً بخيرهم غير قلق بالغد . وكان عمله كراهب مع الفقراء والضعفاء طافحاً بروح الفرح العنيف الذى ينبعث من شعور الإنسان بأنه يتم إرادة الله ، ولكنه الفرح فى الناس رجالا ونساء وفى جمال حياته مع « سيدته الفقر » . وهكذا أصبح وعظ الناس وخدمتهم فى بيئتهم التى يعيشون فيها ، الاتجاه الغالب فى رهبنة « الاخوان المتسولين » التى نشأت حول فرنسوا . ولما كانت الأديرة الأولى شديدة البعد عن العالم بنى أتباع فرنسوا الملقبين بالفرنسيسكان مراكز عملهم فى المدن وكانوا دائمى التجول من بلدة لأخرى . غير أنه لم يكن لدى فرنسوا قصد ثابت يبتغى قلب الطريقة التأملية vita contemplativa إلى طريقة الفعل vita activa . فمحبته للعالم لم تكن لتسمح بغير نوع الحياة التى عاشها .

لذلك لم يبذل فرنسوا جهداً كبيراً كبرنار ولم يقم بأى عمل ذى أهمية . بل كانت قيمة أفعاله فى كونها تعبيراً حياً عن كيانه وكأنها رموز لتلك الحقيقة الخالدة التى تستطيع أن تفعل كثيراً فى سبيل الإنسان .

إن سيرة فرنسوا من ولادته ابناً لتاجر فى أسيسى ، وإنفاقه شباباً منعماً بالمسرات ، مليئاً بالمرح واليسر ، ولكنه معتدل بسبب ميل داخلى إلى المحبة والفروسية ، وعزوفاً عن الشر والمنكر ، منتهى حلمه فيه أن يصبح فارساً عظيما ، ثم اتجاهه إلى العناية بالفقراء والمجذومين ، وغضب أبيه عليه وإنكاره له ، واستمراره فى إنشاد أغانيه المرحة ، مقيما مع رفاقه فى كنيسة « بورتينكولا » — جميع هذه التفاصيل معروفة كالأناجيل ذاتها . ولقد جرب كل رسام منذ جيوتو فنه فى رسم تلك الدقائق الشعرية فى حياة فرنسوا عند ما كانت نعمة الروح تفيض منه طاهرة نقية لا يشوبها شىء . فصوره فى كنيسة القديس بطرس فى روما يوم تألم لقلة ما كان يقدم من العطايا لسيد الرسل فقدم كل ما كان يملكه من مال ، ولبس ثياب المتسولين ليستجدى مالا يقدمه للرسول . ويوم وقف يعيد لأبيه ، لا ماله وحده ، بل ويقدم له ما عليه من ثياب ، وينكر أباه وأمه من أجل أبيه الذى فى السماء ، ويوم تبعه أول تلاميذه ففتح الكتاب المقدس بعد الصلاة وقرأ فيه : « إذا أردت أن تكون كاملا اذهب وبع كل ما تملك وأعطه للفقراء وسيكون لك كنز فى السماء » . فذهب التلامذة ونفذوا ما طلبه منهم ، والحوادث التى لا تحصى ، ومنها عظته للطيور ، كلها تظهر كيف أن محبة مخلوقات الله كانت تملأ قلبه وجوارحه .

يروى أنه أبصر الفقر فى إحدى رؤاه بشكل سيدة جميلة كريمة المحتد تتمايل معتزة وسط صحراء وهى جديرة بأن يخطبها الملك ، فقال لرفاقه : « إخوانى ، أبنائى ، لا تخجلوا من طلب الصدقة لأن المسيح جعل نفسه فقيراً فى هذا العالم من أجلنا ونحن اخترنا الفقر الصحيح تشبها به وسيراً على خطاه »[١٣] ولقد أحب الخضوع المقدس مع أنه كان أحياناً يقف فى وجه الكاردينال أو البابا ويفرض

إرادته . واستقال عن رياسة رهبنته ليكون له رئيس يطيعه ويخضع له . ولكن الفضيلة التى أحلها المحل الأسمى كانت الفرح فكانت حياته أنشودة طويلة واحدة من التسبيح .

وكان فرنسوا الثمل بمحبة المسيح يسمع أحياناً أنغاماً علوية عذبة تستحوذ على نفسه فينشد الترانيم الرقيقة . وقد يشتد هذا الهمس الإلهى سراً فى أذنيه فيعبر عنه فى أنشودة فرحة . وكان يلتقط عصاً فيلقيها على ذراعه اليسرى ثم يأتى بعصى أخرى فيحملها بيده اليمنى وكأنما العصا الأولى كمنجة والثانية قوس ، ثم يتحرك كما يفعل العازفون منشداً بالفرنسية أناشيد المديح للسيد المسيح (١٤) .

نظم فرنسوا قصيدة واحدة عنوانها : « أنشودة الشمس » وهى تعبر أصدق تعبير عن روحه الحساسة المرهفة قال :

« أيها الإله العظيم الطيب الرفيع . لك الحمد والمجد وكل شرف وكل تبريك.
« أن يتلفظ باسمك .

« فليتمجد اسمك يا آله الكون مع جميع مخلوقاتك وخاصة أختى الشمس
« التى يشع نورها وينشر لنا الضياء .

« فالشمس فى عليائها وجمالها الفائق ترمز إليك أيها المتعالى

« ولنتغن بمديحك يا إلهى من أجل أخينا القمر والنجوم التى وهبتها إلينا
« وجعلتها ثمينة وذات جمال .

« ولتتمجد يا إلهى من أجل أخينا الريح ، ومن أجل الهواء والغيوم والسماء
« الصافية ومن أجل جميع الفصول التى تعطى بفضلها لمخلوقاتك الغذاء .

« ولتتمجد يا سيدى من أجل أختى الماء لنفعها الجم وتواضعها وقيمتها وطهارتها

« ولتتمجد يا آلهى من أجل أخينا النار الذى يبدد ظلمة الليل وهو أنيس
« وفرح وجسور وقوى .

« ولتتمجد يا آلهى من أجل أمنا الأرض التى تحبنا وتحافظ علينا وتنتج
« ثماراً كثيرة وأزهاراً ملونة وعشباً بهياً .

« ولتتمجد يا إلهى من أجل الذين يتسامحون ويصفحون بدافع محبتك
« ويتحملون الأمراض والشدائد . أولئك الذين يقاسون الأهوال بسكينة وسلام .
« لأنك ستتوجهم أيها المتعالى فى الأبدية .

« ولتتمجد يا سيدى من أجل موتنا الجسدى الذى لا يستطيع إنسان حى
« أن يفلت منه . وويل لأولئك الذين تطويهم القبور دون أن يتحرروا
« من الخطيئة المميتة . وأما السعادة فهى من حظ أولئك الذين وجدوا إرادتك
« الكلية القداسة فخضعوا لها لأن الموت لن يلحق بهم أى أذى .
« مجد الله وباركه واخدمه بتواضع جم »(١٥) .

الكنيسة مدينة الله وجسم المسيح

إذا كانت الرهبانية نظاماً مستقلا منفصلا غايته تحقيق القداسة الفردية فقد كانت الكنيسة فى تنظيمها الزمنى تستهدف تحقيق المثل الاجتماعى الأعلى للقرون فى إيجاد دولة مسيحية شاملة . فالمدينة الإلهية التى تكلم عنها القديس أوغسطين وصورها بأنها فى حرب أبدية مع مدينة هذا العالم انتصرت أخيراً . فمنذ تسنم البابوية غريغوريوس السابع وخلفاؤه — أى من منتصف القرن الحادى عشر حتى نهاية القرن الثالث عشر — حررت الكنيسة نفسها من السلطة المدنية المجزأة التى عرفتها فى دورها المبكر Landeskirche حين كان أساقفة رايمز ومينز وميلان الكبار مستقلين إستقلالاً فعلياً وأسياداً إقطاعيين وراثيين . وتمكنت بفضل الوحدة التى حققتها أن تسيطر على مقدرات جميع الناس . قال أحد المؤرخين :

« لما كانت الكنيسة مؤتمنة على الحقيقة ومعقلها الوحيد بوحى إلهى فقد كانت تسعى بإرشادات من البابوية لأن توطد الحقيقة فى كل ناحية من نواحى

الحياة ، وأن توجه على نور المبدأ المسيحى كل جهد بشرى ، فالعلم والتربية والتجارة والأعمال والحرب والسلام تدور كلها حول فلكها . وبتطبيق المبدأ المسيحى يتحقق انصهار كبير فى الحياة الإنسانية ويصبح قانون المسيح lex Christi القانون الحى فى الأرض lex animata in terris .

ذلك كان المطمح الكبير الذى أحيط بهالة قدسية ، فمدينة الله التى كان كبار باباوات القرون الوسطى يسعون لتحقيقها ، كانت مدينة فى هذا العالم بل فيه دون سواه . وكانت تتكون من امتزاج الكنيسة الحقيقية — التى هذبها إرشاد الباباوات وتوجيههم وحكمهم — بالمجتمع المدنى الحقيقى الذى هذبوه وحكموه بشكل مماثل . وقد انتهى بشكل منطقى إلى الثيوقراطية (الحكم الدينى) ، وما بيان البابا بونيفاس الثامن حين قال : إننا نصرح ونعلن ونقول إنه من الضرورى لخلاص كل إنسان أن يكون خاضعاً لحكم الحبر « الرومانى » ألا نتيجة ضرورية لما تقدم . ولكن الثيوقراطية كانت مجرد وسيلة لم تنل فى أفضل أيام البابوية تأكيداً يذكر . غير أن الغاية كانت هى الشىء المهم وهذه الغاية هى قولبة الحياة الإنسانية وفقاً للحقيقة الإلهية . وقد تبدو هذه الغاية خيالية . غير أن الوسائل الكثيرة التى كانت تحت تصرف الكنيسة كانت تساعدها على تحقيق تلك الغاية . فالكنيسة قامت على الأسرار الكنائسية السبع وأكثرها أهمية سر القداس الذى يتحول فيه الخبز والخمر اللذان يقدسهما الكاهن إلى جسد المسيح ودمه ، فيشعر الناس فى الصلاة أنهم يتصلون بالله بوساطة هذا السر الدينى ، ويدرك المؤمن منه غاية اعتقاده الأساسية . ولا يحتفل بهذا السر سوى الكاهن ولا يدعى إليه سوى المؤمنين المستحقين . وأما سر الندامة الذى أصبح بمثابة المدخل إلى الصلاة فهو يمكن الكاهن من تحديد شروط القبول إلى القداس . وإلى الأسرار الكنائسية وخارجها كانت تقف بلاطات الكنائس التى فرضت إلى حد بعيد نظاماً أخلاقياً دينياً على جميع المسيحيين .

وكان لدى الكنيسة سلاح مخيف تستعمله عند الحاجة ، وذلك هو سلاح

الحرمان الذى إذا لجأت إليه مكنها من أن تمنع مدناً وسكانها من حضور الطقوس الدينية ، وبالتالى من التقرب من الله . فإذا ذكرنا جميع هذه الأمور هل نستطيع أن نقول بعدها ، إن أهداف الكنيسة فى القرون الوسطى كانت خيالية وغير عملية ؟[١٦]

وسنرى فى الفصل التالى كيف أن الكنيسة استطاعت أن تبسط سلطانها على ممالك أوربا ومؤسساتها وأن تضم تحت لوائها جميع الطبقات وأن تجعل منها كلها أعضاء متحدة فى جسد المسيح فتحقق بذلك مثلها الأعلى . فحاولت أولا أن تسيطر على طبقة الفرسان بفرض هدنة إلهية تمنع الحروب الخاصة . ثم تبنت فكرة الفروسية ذاتها حتى لقد كادت أن تجعل منح مراتبها سراً كنائسياً ثامناً ، فطوعت بذلك الغرائز المحاربة فى المجتمع الإقطاعى تحت رايتها . وأخيراً وجهت قوى البربر والاندفاع الأوربى للتوسع الاقتصادى ضمن تيار الحروب الصليبية التى تعتبر أكبر مشروع مشترك قام به العالم المسيحى الموحد . أما فى التجارة فقد عملت على تحويل التنازع والطمع إلى محبة مسيحية وخدمة عامة ، وذلك بأن أعطت لكل نقابة صفة دينية ، ووجهت التعليم الجامعى لخدمة الأهداف المسيحية ، وهكذا طبعت المجتمع بكامله بمفهوم قوة روحية منظمة حكيمة يدين لها جميع الناس فى شتى نواحى الحياة بواجبات كبرى ، بينما واجبها أن تنظم المساعى الطبيعية للناس . والحقيقة أن مجد القرون الوسطى الروحى ومجد الكنيسة يقومان على هذه المقدرة الخارقة فى الإحاطة برغبات المجتمع الكثيرة المعقدة ، وتوجيهها ضمن مدنية شاملة لتحقيق غاية واحدة مشتركة . وأن فكرة القوة الروحية الموحدة هذه هى التى تميز القرون الوسطى كل التمييز عن العصر الحديث .

---

(١٦) صاحب هذا القول باركر . استشهد به ف . س . مارفن فى كتابه وحدة الحضارة الغربية . اقتبس من الأصل الانكليزى بإذن من ناشرى الكتاب : مطبوعات جامعة أكسفورد .

مثل أعلى لقوة روحية منظمة :

كان الراهب هلديبراند الذى أصبح عام ١٠٧٣ البابا غريغوريوس السابع هو الذى حلم بعالم مسيحى موحد . غير أن أنوسنت الثالث أكبر البابوات هو الذى كتب له تحقيقها . فقد كان أنوسنت هذا نبيلا رومانياً عالى الهمة وعالماً وواعظاً استمد تفكيره من دراسة القانون الكنسى الذي كان يجسم أهداف الكنيسة العليا وقواعدها فى تنظيم المجتمع . وكان يعتقد مخلصاً أن قوله تعالى : « انظر . لقد أقمتك اليوم وكيلا على الممالك والشعوب لتقلع وتهدم وتهلك وتنقض وتبنى وتغرس » . كان موجهاً إليه بوصفه خليفة لبطرس الرسول . وقد ورث عن برنار حماسه الاصلاحى فحكم كنيسته بقبضة من حديد . قال فى إحدى خطبه منددا بالكهنة : « الخلاعة تقود إلى شهوة الجسد، وحب الترف، يقود إلى شهوة العين وكبرياء الحياة تقود إلى السعى وراء المراتب . ويحز فى نفسى أن أقول إن هذه القيود المادية الثلاثة قد ربطت الكهنة إليها . لقد وجه النبى كلامه إلينا قال « كونوا أنقياء أنتم الذين تحملون مركب الرب » . والجهالة تكون فى التحدث عن بعض الآثام غير أن كل الجهالة فى اقترافها . هنالك نفر منا يعبدون ابن فينوس فى غرفهم فى الليل ويقدمون ابن العذراء على المذبح فى النهار . . . ولقد شدنا حب المال بحبله حتى إن كثيرين منا لا يحجمون عن المتاجرة والبيع والشراء والدين بالربا . . ويسيطر علينا التحاسد من الأسقف للكاهن . ونقوم بمعاملات كاذبة من الكبير إلى الصغير . ولقد أخذت الكبرياء بنا مأخذها حتى لنظهر متغطرسين لا متواضعين ونسير الخيلاء برؤوس مرفوعة وأعناق مشدودة . . . . ونحن بعيدون عن تقليد ذلك الذى قال : « تعلموا منى لأننى ضعيف ومتواضع فى الروح » [١٨].

هذا الراهب الذى يعظ الناس بالتواضع كان مثالا للحاكم المتكبر . فهو الذى قبل مملكة إنجلترا من الملك جون كإقطاع باباوى . وتوج أتوبرانزفيك

إمبراطوراً حتى إذا عظم أمره وتمرد عليه جلب على نفسه الحرمان فاختار فريدريك ونصبه إمبراطوراً مكانه . وإليه قدم ملك أراغوان خضوعه كتابع له . وهو الذى عنف ملوك كاستيل وليون والبورتغال كصبية المدارس . وندد بملوك النروج وهنغاريا وأرمينيا ووجه إليهم اللوم . وفى رهبة منه — ومن جنود البندقية الجشعين الذين نهبوا القسطنطينية أيام الحملة الصليبية الرابعة — قدم اليونان المنشقون عن روما خضوعهم للكرسى البابوى . ومنه طلب القديس فرنسوا الإذن لتأسيس رهبنته . وإليه كان القديس دومينيك يأتى باستمرار لخدمته وتقديم الطاعة إليه . وهو الذى عقد مجمع لاثيران ، أكبر مجمع مسكونى عرفته الكنيسة فى القرون الوسطى ، ودعا فيه إلى حملة صليبية جديدة تعكس وحدة العالم المسيحى . ويروى أنه أقام الدليل على الحكم الإلهى للعالم ، إذ كفر عن كبريائه الدنيوى بالشكل الذى مات عليه . ذلك أنه حين توفى فى بيروجيا ترك جثمانه فى الكنيسة دون حراسة « فما إن جاء الليل حتى قدم اللصوص وجردوه من ثيابه الثمينة وتركوا جسده العارى تنبعث الروائح منه فى الكنيسة » . ويقول صاحب الرواية جاك فيترى التى ، تعليقاً على هذه القصة « إننى شهدت بأم عينى كيف أن المجد الدنيوى قصير وباطل وخادع »[١٩]

غير أن لهذه الدولة الدينية التى عرفتها القرون الوسطى بشكل قوة روحية منظمة جانباً آخر . فقد تروق للبعض منا عندما ينظرون إليها من خلال حروبنا القومية وثوراتنا الطبقية الاجتماعية ، إلا أنه لا يجوز لنا أن ننسى أن التاريخ الحديث كان إلى حد بعيد ثورة على هذه الناحية بالذات من تاريخ القرون الوسطى . ولئن بدت أوربا الغربية وكأنها ضحت خلال القرون الأربعة الأخيرة بذلك التراث الثمين من وحدة الأمل والعمل فى سبيل تحقيق الحرية ، فإنما جاء ذلك كرد فعل طويل بطىء ضد القرون الوسطى التى ضحت بالحرية فى سبيل الوحدة . لقد عرف القرن الثالث عشر الحرية دون ريب . وتمتع بثمارها الفارس والصانع حتى التابع بالقدر الذى يتمتع به العامل فى هذه الأيام تقريباً .

وحتى فى الحقل الفكرى كان ضمن التقليد المسيحى اختلافات كثيرة فى الفلسفة والرأى بقيت إلى أن جاءت حركة الإصلاح فأجبرت كلا من الكاثوليك والبروتستانت على تضييق حرية الفكر وتشدد كل فريق بوجهة نظره .

ولكن مفهوم هذه القوة الروحية يفترض ويتضمن أنها تتصرف بطرق معينة وهذه الطرق لا تتفق مع النظريات التى تنتشر بيننا اليوم ، وذلك بالرغم من أن قسما كبيراً من الناس يتسامحون بها فى الواقع الحى . فمن الأمور المعروفة أن محاكم التفتيش التى كانت تستخدمها الكنيسة قد انتقلت اليوم من الكنيسة إلى الدولة القومية . وحكومات اليوم وإن كانت لا تزعم نظرياً أنها قوى روحية لكنها تحاول فى الواقع أن تفرض الرقابة الشديدة ذاتها على الآراء والمعتقدات والأعمال . وبالرغم مما نصرح به نحن أبناء العصر الحديث فإننا نعتقد بضرورة الوحدة فى الأمور السياسية والاجتماعية على الأقل كما كان يعتقد بها الكرسى البابوى المقدس .

وهنالك إلى جانب ذلك افتراضات نظرية وعملية كثيرة يتضمنها مفهوم القوة الروحية . منها أن الحقيقة تملك القوة ، وأن أية محاولة للبحث عنها فى غير هذا الاتجاه خطأ ، وأنه لا يجوز تشجيع أى شك أو تساءل لا يستند إلى مبادئها الأولى ، وأنه لا يوجد إلا طريق واحد فى الحياة يمكن السماح به وأن الضال يجب إرجاعه للحظيرة من أجل خلاص نفسه وسلامة الآخرين ، وأن الحرية هى فقط فى الطاعة الكاملة للقانون وأن هذا القانون الكامل معروف بجميع تفاصيله وتفرعاته . وهو يفترض حكماً استبدادياً قد يكون أبوياً متسامحاً وقد لا يكون ذلك . ويمنع الفكر من البحث الحر لمعرفة حقيقة جديدة أو كشف نور جديد . ويقف حائلا دون العقل المتحرر من كل قيد ، المجازف فى عالم المجهول سعياً عن الأمجاد — ذلك الجهد البشرى الذى خلده غوتى فى فاوست والذى يربط إمكان إدراك الحقيقة بإمكان الوقوع فى الخطأ . ويرفع إحساسات الفرد الصغيرة من كراهية واستحسان إلى حدود كونية كبيرة كما رأينا فى أثر

دانتى العظيم . قال سانتيانا : « يثبت هذا المفهوم إلى أى حد من الجنون يمكن أن تصل كل فلسفة تقوم على الإعجاب بالذات ، وعلى أن الإنسان هو مركز العالم ومقياسه . وتؤكد لنا الفلسفة المستندة إليه فى البدء أن كل شىء خلق ليخدم حاجاتنا . ثم تؤكد أن كل شىء يخدم مثلنا العليا . ثم تظهر فى النهاية أن كل شىء يخدم حقدنا الأعمى وخوفنا وتطيرنا »[٢٠]

وهذا المفهوم ممعن فى كبريائه ، أعمى فى تعصبه ، قاس فى استقامته . وهو يستهدف غاية مشتركة ولكنه ينتهى إلى التفرقة وحفر الثغرات فى المجتمع . أما الوحدة التى يحققها فهى غالباً ما تجعل كلمة الوحدة ذاتها منظراً مخيفاً للأعين ورائحة كريهة للأنوف .

ليس من ضرورة تدفعنا هنا لأن نحمل مرة أخرى على محاكم التفتيش أو أن نعظم أخلاق من حكموا فيها بقسوة وتشدد رغم ما كانوا عليه من استقامة وصدق . فإذا وافقنا على نظرية الكنيسة فى أنها المركز الوحيد الذى تحدرت إليه الحقيقة السماوية وأنها بالتالى ثابتة وحقيقة بالضرورة ، فقد نتساءل عن الحكمة العملية فى فرض وسائل التفتيش ، غير أن منطق هذه المحاكم وغرضها الأخلاقى لا يمكن الاعتراض عليها. فالمحبة المسيحية البالغة تصبح هنا تلك القوة المرعبة التى تستأصل الكفر من جذوره وأعضائه بالنار والسيف وتبرر لنفسها إيقاع الضربات القاسية الشديدة على أتباع فرقى الفالد نجيانز Waldensians [٢١] والالبيجنزيان Albigensian [٢٢] على ما عرفوا به من بساطة وإيمان ومحبة ومسيحية وزهد . أما الخطيئة التى لا تغتفر ، والمأساة التى لا تعلو عليها مأساة ،

---

(٢٠) ثلاثة شعراء فلاسفة — جورج سانتيانا — أعيد طبعه فى الأصل الإنكليزى بإذن من الناشرين مطبوعات جامعة هارفارد) .

(٢١) نسبة إلى والدو (Woldo) مؤسس الفرقة فى عام ١١٧٠ . انشقوا عن كنيسة روما فى حركة إصلاحية فاضطهدوا اضطهاداً شديداً .

(٢٢) سكان بلدة البى (Albi) وهم فرقة اصلاحية من لانجيدوك انفصلت عن كنيسة روما فى القرن الثانى عشر .

فهى أقدام قوم على إيقاع أعظم الأذى بغيرهم ، وذلك خدمة لما يعتبرونه بجد وإخلاص مبدءاً سامياً ومثلا أعلى .

يمثل القديس دومينيك هذه الناحية من الإيمان المسيحى المتعنت الذى يتباين مع اتجاه القديس فرنسوا . وهو وإن ارتبط اسمه باسم الأخير ولكنه لم يحظ بالمحبة والإعجاب اللذين حظى بهما فرنسوا . كان دومينيك عالماً لاهوتياً وذا همة لا تكل ، ورؤوفاً إلى حد أنه يذرف الدموع عند ما يلمس آلام الآخرين ، وشديد التأثر من الأفكار الإلحادية التى كانت تظهر فى جنوبى فرنسا ذى الحضارة القلقة الزاهرة . أما الرهبنة التى أسسها فقد أصبحت فيما بعد حرز البابا المتين فى الدفاع عن العقيدة الصحيحة وتأييدها . ولقد حصر مهمته فى الوعظ والإرشاد ولم يؤسس محاكم التفتيش أو يشترك بالحملة الصليبية الدامية ضد الالبجنسيانز الذين تقدم ذكرهم . ولكن الإيمان الصحيح كان الدرة التى يتحلى بها كما أصبحت المحافظة عليه مهمة أتباعه الدومينيكان . ولعل التعليق الوحيد الذى يمكن ذكره للتدليل على أمجاد العقيدة المسيحية وضعفها معا هو أن « الأخوة الواعظين » من أتباع دومينيك هم الذين سيطروا على الجامعات الغربية ورفعوا مشعل المعرفة المسيحية إلى أعلى ما يمكن أن يصل إليه وذلك بالمآثر العلمية التى حققها كل من ألبرت الكبير وتوما الإقوينى من الدومينيكان . غير أن هذه الرهبنة أيضاً هى التى ظهرت فى صفوفها القوى المرعبة المخيفة التى سيطرت على محاكم التفتيش واستخدمتها .

إن وحدة مدينة الله وجسم المسيح عمل عظيم دون ريب . ولكن ثمنها قد يكون غالياً جداً — ولقد حفظ العالم الحديث بما فيه من نقائص ونزعات مادية هذه الأمثولة القاسية من القرون الوسطى .

المصادر

1. Thomas Aquinas, *Commentary on Nicomachean Ethics*, Lib. I.
2. Romans, XII, 4, 5. Corinthians, XII, 26.
3. Thomas à Kempis, *The Imitation of Christ*, chs. II, III.
4. Ernest Barker, Unity in the Middle Ages, in F.S. Marvin, *Unity of Western Civilization*, 110.
5. R.S. Storrs, *Bernard of Clairvaux*, 168, cited.
6. Bernard, *Ep.* 170 *and Ludovicum* (cited by Taylor, *Medieval Mind*, I, 416).
7. Bernard, *Opera*, I, *De consideratione*, Paris, 1839; cited by Storrs, 175.
8. Cited by Storrs, 179.
9. *Epistola ccclxx*, cited by Storrs, 179, 180.
10. *Ibid.*, 181.
11. Bernard *E.* 11 *apd Guigonem;* cited by Taylor, I, 421.
12. Bernard, *Sermo lxxix in Cantica;* Taylor, I, 427.
13. Francis, *Speculum Perfectionis*, 18.
14. *Ibid.*, 93.
15. *Ibid.*, 120.
16. Barker, in F.S. Marvin, *Unity of Western Civilization*, 1010.
17. Jeremiah, I, 10.
18. Henry Dwight Sedgwick, *Italy in the Thirteenth Century*, I, 77, 78.
19. Paul Sabatier, *Life of St. Francis of Assisi*, ch. 12.
20. George Santayana, *Three Philosophical Poets*, ch. III, Dante", 115.

المراجع

المثل الاجتماعى الأعلى فى القرون الوسطى :

E. Barker, *Unity in the Middle Ages*, in F.S. Marvin, *Unity of Western Civilization*, emphasizing collectivism; cf. M. De Wulf, *Philosophy and Civilization in the Middle Ages*, ch. X, for the individualistic strain. Augustine, *City of God;* Troeltsch, ch 2; Henry Adams.

الكنيسة فى القرون الوسطى :

A.L. Guérard, *French Civilization*, Pt. II, Bk. i; C. Guignebert, *Christianity, Past and Present;* H.E. Barnes, *H. of Western Civilization*, ch. xix. *Cam. Med. Hist.*, I, chs. iv-vi, xvii-xxi. A.C. Flick, *The Rise of the Medieval Church, The Decline of the Med. Church.* Church histories by Fisher, A.H. Newman, W. Mœller, Protestants, and Alzog, Catholic. Critical estimate by Lecky, *H. of Rationalism*, Pt. I, ch. iv, Pt. II; G.G. Coulton, *Five Centuries of Religion.* On the social work of the Church, E.L. Cutts, *Parish Priests and their People in the M.A.* G.A. Prévost, *L'Eglise et les campagnes au M.A.;* Queen, *Social Work in the Light of History.*

البابا ومحاكم التفتيش :

W.O. Ault, *Europe in the M.A.*, c. 23; H.D. Sedgwick, *Italy in the 13th c.*; *Cam. Med. H.*, VI, c. 1, 16. S. Baldwin, *Organization of Med. Christianity;* S.R. Packard, *Europe and the Church under Innocent III.* H.C. Lea, *H. of the Inquisition in the M.A.*, esp. I, III, c. 8; Catholic defenses, by E. Vacandard and A.L. Maycock.

المثل الأعلى الرهبانى :

H.O. Taylor, *Classical Heritage of the M.A.*, c. 7; A. Harnack, *Monasticism;* H.B. Workman, *Evolution of the Monastic Ideal. Cam. Med. Hist.*, I, c. 18; II, c. 16; V, c. 20. The classic work is Montalembert, *Monks of the West from St. Benedict to St. Bernard;* criticism in Guignebert G.G. Coulton, *Five Centuries of Religion.* Jerome, lives of *Paul the first Hermit*, of *St. Anthony*, Nicene Fathers ed. *Life of St. Columban*, Trans. and Reprints U. of P., ii. 7; Benedictine Rule in E.F. Henderson, *Select Documents of the M.A.; E.C.* Butler, *Benedictine Monasticism.* Arts. Cluniac Movement," Dominican Friars," in *En. Soc. Sciences.* Taylor, *Medieval Mind*, Bk. III, c. 18, Bernard, c. 19, Francis. Lives of Bernard by R.S. Storrs, E. Vacandard Lives of Francis by Paul Sabatier [a classic), Le Monnier, L. Salvatorelli. Francis' *Works*, tr. P. Robinson; *Speculum Perfectionis*, ed. P. Sabatier. Lives of Dominic by J. Guiraud, Bede Jarrett. Interpretations by William James, *Varieties of Religious Experience*, chs. 11-13; G. Flaubert, *Tempation of St. Anthony.*

الفصل الخامس

التجسيم – العالم الأرضى

وجد القرن الثالث عشر فى مفهوم القوة الروحية كمثل أعلى وفى الدولة الدينية التى اتخذت وسيلة لتحقيقه وتسخير المعتقدات والمؤسسات له ، تعبيراً ملائماً عن قواه التى لا تعرف الراحة . غير أن المؤسسة الاجتماعية الأساسية . وهى الزراعة ، انتظمت وفقاً للنظام الإقطاعى الذى لم يكن مديناً للتقليد المسيحى أو لأية نظرية أخرى بأى شىء على الإطلاق . وبذلك تمكن الفلاحون من إعالة طبقة الفرسان — وهى ظاهرة عامة تقريباً — لا صلة لها بالديمقراطية العبرانية القديمة ، أو بالمحبة المسيحية المسالمة ، أو بنكران الأفلاطونية الجديدة للعالم . أما المدن الناشئة بتجارتها وصناعتها وبتلك الطبقة الجديدة من السكان المنصرفة بكليتها إلى الأعمال الحرة والتى أصبحت القوة الهدامة فى أواخر القرون الوسطى ، فلم تكن ثمة علاقة بينها وبين مذهب الخلاص الدينى فى المسيحية . كذلك بدا من الصعوبة بمكان أن تنصهر الجامعات وفضولها العلمى الذى لا يعرف الراحة واعتمادها على الملاحظة كطريق للمعرفة ، فى بوتقة نظام دينى متشدد كثيراً ما شجب مزالق التعليم ونبه إلى أخطاره .

ومع ذلك تمت المعجزة . فقد احتضنت الدولة المسيحية هذه القوى جميعها ، وأعطت لكل منها مكانها فى البيئة ، واتصلت جذورها بالحاجات والرغائب الطبيعية لتلك البيئة الناشئة ، وارتفعت أغصانها للعلاء متطلعة للمسيح . وهذا الانصهار الذى تحقق فى القرون الوسطى يبدو من أحد وجهيه وكأنه نظام غيبى كبير همه إبعاد الناس عن هذا العالم الذى ولدوا فيه . غير أن وجهه الآخر —

والذى قد يكون أعمق من الوجه الأول فهو أنه ازدهار طبيعى لحياة اجتماعية، وافرة الغنى . وأنه لتحرر ، إلى حد يدعو إلى الدهشة من الانحرافات والجهالات والتحيزات التى يتصف بها عصرنا الذى تلاه .

المجتمع الإقطاعى :

قلنا إن الزراعة كانت المؤسسة الاجتماعية الأساسية لذلك كانت علاقة الأفراد بالأرض هى الأساس الأول للمجتمع . وهى بسبب هذه الصلة العميقة علاقة تعود إلى الماضى السحيق . حتى إذا جاء القرن الثالث عشر أصبحت مجموعة معقدة من العادات ترتكز بالدرجة الأولى إلى اعتقاد الناس أن الحياة كانت على هذا الشكل أبداً ودائماً ، بينما الحقيقة أنها كانت تتغير بالضرورة بتغير الأوضاع الاجتماعية . وكانت العلاقات الناشئة عن الملكية الواسعة العائدة لسيد نبيل واحد Manor أكثرها ثباتاً ورسوخاً . فالملكية الإقطاعية الكبيرة المكتفية بذاتها والتى يعيش عليها عدد من الفلاحين الأتباع المرتبطين بالأرض المسؤولين عن تأدية أنواع مختلفة من الخدمات العسكرية والزراعية إلى السيد صاحب الأرض لقاء حقهم بالحماية وبالأرض — هذه الملكية هى مؤسسة طبيعية نشأت فى أصقاع نائية كالمكسيك واليابان ومدغشقر والحبشة . وهى تبدو أكثر ملاءمة من المزرعة المستقلة بالنسبة لبيئة بدائية فى المرحلة الأولى من تطورها الاجتماعى. ويعود تاريخها فى أوروبا الغربية إلى نشوء البيوت الريفية الكبيرة فى أواخر العهد الرومانى . وحين تجزأت إمبراطورية شارلمان أصبح تدريجياً هذا النوع من العلاقة هو الرابطة الاجتماعية الرئيسية . إلا أنه لابد من القول مع ذلك بأن نشوء الإقطاعية معقد وغامض . فلقد وجد فى غاليا الرومانية مايماثلها من خضوع فرد لفرد وملكية إقطاعية صغيرة لملكية أخرى أكبر منها طلباً للحماية . وجلب البربر معهم فكرة العشيرة التى تؤسس رباطاً شخصياً يربط بين القادة وأتباعهم وخلقت الغزوات طبقة ذات امتيازات سرعان ما امتزجت مع أولئك الذين وصلوا

إلى السلطان والقوة عن طريق الحظ أو الحيلة أو الشجاعة . ولما كانت الأرض هى شكل الثروة الوحيد ، ولم يكن للنقود من وجود تقريباً ، فقد كان الزعماء يهبون الأرض وخيراتها إلى أشخاص آخرين تأميناً لخدماتهم فى تقديم الرجال المسلحين أو مكافأة لهم عليها. وهكذا حافظ السادة الإقطاعيون على ممتلكاتهم وكان انعدام السلطة المركزية سبباً فى جعل سيادتهم عليها قوية ، كاملة تقريباً ، لقاء ما يقدمونه من خدمات عسكرية وغير عسكرية لمن هم فوقهم ، وكانوا من جهتهم ينالون الحماية ومعها حقوقاً أخرى منوعة .

وكان المجتمع الإقطاعى يشكل من الناحية النظرية هرماً منسقاً متناسباً ، كل صاحب أرض فيه يدين بولائه لمالك أعلى منه ، وهذا بدوره يخضع لأسياد فوقه . وهؤلاء يرتبطون بسيد فوقهم إلى أن نصل إلى القمة حيث يوجد الملك الذى تحدرت حقوقه إليه من الله برعاية الكنيسة . وكان يمكن أن ينشأ عن هذه الروابط ولاء وواجبات ومسؤوليات متقابلة . ولكن الحقيقة أنه لم يكن هنالك نظام إقطاعى بما يفترضه مفهوم النظام من معنى . بل كان بوسع أى سيد قوىّ أن يحكم أرضاً لأتباع له أو لأسياد من المحاربين أو الرهبان . أما يمين الولاء فهو لم يمنع حرباً قط بين أسياد مع بعضهم البعض أو بين أتباع وسيد . وكان كل فرد يستولى على ما يستطيع من أرض ومن سلطة ، وكان يتبع مجموعة من العادات التى لا أثر للعقل فى فرضها . أما النظرية الإقطاعية فقد صيغت عند تدهور قوة الإقطاعية ومن أجل وضع تبرير عقلى للنظام القائم . « وحقيقة الأمر أن جوهر النظام الذى ساد فى أوائل القرون الوسطى لم يكن « فوضى فى الملكية وفوضى فى السلطة » ولا كان « تنازلا عن الملكية مكافأة على خدمة » ، بل كان فى بادىء الأمر فوضى مطلقة دخلها تنظيم فج بدائى ، ثم أصبح فيما بعد فوضى يدعمها العرف والتقليد » .

ولكن هذا لا يغير نظرياً معنى المبدأ الأساسى الذى نبحث عنه وقوامه إقرار الجميع أن الملكية والسلطة التى ترافقها لا ينشأ عنهما حق مطلق مقدس

وإنما يشترط فيهما تبادل الخدمات رغم ما قد يرافق القاعدة من شذوذ . فعلى الملك واجبات إزاء اتباعه . وعلى الأسياد واجبات تجاه أتباعهم . كما أن على الأتباع وأتباعهم معاً واجبات تجاه رؤسائهم أيضاً . وقد اتفق هذا تمام الاتفاق مع مثل المسيحية الأعلى فى أن الملكية أمانة لمجتمع من الإخوان . وهكذا أصبحت الروابط الاقتصادية فى المجتمع عبارة عن علاقات شخصية قائمة على الإيمان والثقة والواجبات المتقابلة التى يتشكل منها كلها مقياس تقاس به كل سلطة وكل عرف . وعلى هذا الأساس اتخذ السيد والفلاح مكانهما فى الدولة المسيحية ، ومهدا الطريق لظهور طبقة الفرسان التى يرتبط أعضاؤها فيما بينهم برباط الشرف ، ويتحدون بطوع ورضى لا بإكراه وقسر . ويقدس رباطهم أخوة مزدوجة : أخوة الجندية والأخوة الدينية .

المثل الأعلى فى الفروسية :

لعب الفارس كمثل أعلى من العناصر المقومة فى عقلية القرون الوسطى دوراً قوياً حينذاك وما زال شديد التأثير حتى يومنا هذا ولكن بشكل مختلف . وليس ما يسمى الآن « بالجنتلمن » سوى الشكل العصرى الحديث للفارس . فهو مثل أعلى لطبقة معينة ، شأنه فى ذلك شأن جميع المثل العليا فى القرون الوسطى لذلك كان مجال الارتقاء إلى طبقة الفرسان ضيقاً لا سيما بالنسبة للفلاحين الذين يعاملون بقسوة واحتقار كأنهم حيوانات تجرى فى عروقهم دماء غير دماء البشر ، رغم ما كانت تلطفه الأخلاق المسيحية النبيلة من فظاظة هذه المعاملة . غير أن الفروسية كما تجسمت فى حياة كبار المحاربين الصليبيين وكما عظمتها السير والأساطير قبل أن يصيبها التبذل من جراء تصنع الشعراء المغنين (التروبادور) وقبل تآكل أساسها الطبيعى ، كانت جزءاً ثميناً من تراث الغرب .

كان الفارس يمتلك من الأرض ما يساعده على تأمين ما يحتاجه من عدة . وكان الحصان الذى يمتطيه يرفعه إلى مرتبة أعلى من الرجل العادى وهى مرتبة

الطبقة المحاربة التى يتساوى فيها نظرياً جميع أعضائها فى أخوة السلاح . وكان هذا يعطيه الحق لأن يحارب أسياده . وهو امتياز جعل من فن المحاربة رياضة لذيذة لا سيما فى شروط الحياة القاسية التى كانوا يعيشونها إذ كانت تتيح لهم الخروج من البيوت المغلقة التى لا ينفذ إليها النور فضلا عما فيها من لذة تفوق لذة الرياضة الأخرى التى كان يمارسها الفرسان وهى الصيد . وقد كان السلب والنهب يعودان على الفارس بالنفع ، ومثلها التغلب على الفرسان الآخرين وأخذ الفدية منهم . ولم يكن هنالك عدد كاف من الأعداء الخارجين ليملأ قتالهم وقت هؤلاء الفرسان ، لذلك كانت الحروب الخاصة تشغل انتباههم . وقد حاولت الكنيسة أن تحد من هذه الحروب لحماية أراضيها وحاوله الفلاحون أيضاً بعد ذلك . فابتدعت أولا فكرة « الهدنة الإلهية » التى يكرس الفرسان بموجبها آخر أيام الأسبوع للصلاة . وتحددت أيام هذه الرياضة البشرية بالاثنين والثلاثاء والأربعاء من بعض الأسابيع فقط . ولما لم يأت ذلك بالفائدة المرجوة وجدت الكنيسة مخرجاً آخر بإرسال هؤلاء الباحثين عن القتال إلى الأرض المقدسة يرافقهم أكبر عدد ممكن من أسوأ العناصر فى المجتمع يحدوهم الأمل فى اكتساب الغنائم ومحبة الله .

هكذا خلقت العصور الوسطى من هذه العناصر المقلقة نظام الفروسية وما تبعه من فضائل خاصة به . وسعت لأن توحد فى كيان نموذجى جديد المحارب البربرى والقديس المسيحى . ومع أن هذا السعى بلغ اكتماله فى تأسيس الطرق الكبرى للفرسان التى اشتركت فى الحملات الصليبية وأهمها « الهيكليون » Templars و « المضيفون » Hospitallers و « الفرسان التيوتونيون » Teutonic ، الذين جمعوا بين نذور الرهبانية ونذور الفرسان — فإن الفروسية أصبحت بحد ذاتها نظاماً تبنته الكنيسة وقدسته وباركته . ولم تكن الفروسية وراثية تابعة للأرض . بل قائمة على التفوق الشخصى الذى يستطيع تحقيقه كل فرد ضمن طبقة النبلاء مهما كان شأنه فيها . ولا يمكن أن يتم ذلك إلا بعد مراس

طويل ، وإثبات الجدارة ، وسيامة الكنيسة .

كان الفارس أولا وآخراً محارباً . ومن هنا كانت الشجاعة الشخصية بوجهيها المادى والمعنوى أولى ميزاته . فشجاعة رولان التى بلغ بها حد التهور — حتى إنه رفض بدافع الكبرياء والثقة ، أن ينفخ بوقه الحربى الكبير لشارلمان حين هاجم العرب مؤخرة الجيش الفرنسى فجرهم بذلك إلى التهلكة — هذه الشجاعة كان لها ما يقابلها فى كثير من كبار المحاربين الصليبيين مثل جودفروا بويون وريشار قلب الأسد . وكانت هذه البسالة تحول باستمرار دون وضع الخطط الحربية المحكمة ، مما أدى مثلا إلى هزيمة الفرسان الفرنسيين فى كريسى امام حملة الأقواس الإنكليز نتيجة لشجاعتهم المتهورة . وكان يعادل الشجاعة فى الأهمية الولاء . ذلك أن النذور التى كان الأفراد يقطعونها على أنفسهم فى القرون الوسطى ، والواجبات الإقطاعية كانت كلها تعتمد على الولاء . لذلك كان الأسياد يلجأون دائماً إلى قوة الإيمان وفعله السحرى فى النفوس بوساطة المقدسات الكنسية ، وذلك من أجل تأمين خدمات الرجل العادى وطاعته . وكان ينتظر من الفارس أن يحافظ على صدق كلامه وشديد ولائه مهما كانت الظروف التى تحيط به ، غير أن الدهاة كانوا يأخذون جانب الحيطة . ويعبر رولان تعبيراً قوياً عن هذا الولاء الإقطاعى إذ يدخل حومة القتال فيقول :

« على الرجل الطيب أن يتحمل أجسم المشاق من أجل سيده .

فيعانى الحر اللافح والبرد القارص .

وعليه أن يكون شجاعاً فيضحى بلحمه ودمه .

اضرب برمحك . فسأدخل المعركة بسيفى .

ذلك السيف الطيب الذى أعطانى إياه مليكى . وإذا قدر لى أن أموت فسيقول عن السيف من يمتلكه بعدى .

لقد كان سيف جندى شجاع شديد الولاء لسيده » . [٢]

وكان الخائن ، لا لوطنه بل لسيده ، هو موضع الازدراء . فجانليون الذى

يخون البطل فى أنشودة رولان، والسر مود ريد الثائر ضد الملك أرثور ، وجون ملك إنكلترا الذى ينكث بأخيه فى فلسطين — هؤلاء هم طغمة اللئام الأشرار . ولا يكتفى دانتى بأن يضع الخونة فى أدنى حلقة فى الجحيم ، بل إنه يضع الذين يخونون أسيادهم فى حلقة أدنى من الذين يخونون أقرباءهم أو بلادهم أو مضيفيهم. وبشاعة خطيئة الشيطان هى فى ثورته على سيده . كذلك نجد فى نظرية أنسلم عن الفدى أو التكفير — وهى نموذجية للتفكير الإقطاعى فى هذا الموضوع — أن سقوط آدم كان نتيجة امتهانه ثقة الله به وفراره الدنىء إلى جانب لوسيفر الشيطان الخائن .

أما المأساة كما صورتها القصائد الكبيرة التى خلفتها القرون الوسطى فهى أبداً ودائماً صراع بين ولائين ينتهى بكارثة لا ريب فيها . فتريستان تتهدم حياته بين ولائه لملكه وولائه لسيدته الموحية له ايزولت . وباولو يدين بالطاعة لأخيه وسيده ولأميرته ومحبوبته فرانسسكا . وهاجن فى « نيبلونجنليد» Niebelungenlied يقتل بدناءة صديقه وضيفه سيجفريد بدافع إخلاصه لزوجة سيده . وقد تكون قصة لانسيلو — وهو مثال الفارس الكامل الذى ينسحق بين إخلاصه لارثور وإخلاصه لسيدته جونيفير — من أحزن قصص الفروسية . وكلمات روديجر فى Niebelungenlied أكثر الكلام روعة وتأثيراً . تطلب إليه الملكة كريمهلدا أن يقتل أعداءها وهم ضيوفه فتقول له : « تذكر ولاءك يا روديجر وإخلاصك الدائم ويمينك التى أقسمتها لى بأنك ستثأر للأذى الذى يلحقه بى أعدائى » فيجيب بحزن وألم » : أنا لا أنكر يا سيدتى أننى قطعت يميناً أن أجازف بحياتى وشرفى من أجلك . ولكننى لم أقسم أن أخسر النفس التى وهبنى الله . فأنا الذى دعوت هؤلاء السادة لهذا العيد » . ثم تتصارع فى نفسه مشاعر الولاء للصداقة والضيافة مع مشاعر الولاء الإقطاعى للسيد فيقول : « تبًّا لى أنا الرجل التعيس الذى عشت حتى هذا اليوم . لابد لى من التنازل عن جميع مراتب الشرف والولاء واللياقة التى أمرنى الله أن آخذ بها . . . سأتصرف بشكل

دنىء ويرافقنى الشر فى كل ما أقوم به أو ما لا أقوم به . ولكننى إذا تنازلت عن الأمرين معاً فسيلومنى جميع الناس . . . إلهى الذى أعطيتنى الحياة ، ألا تستطيع نصحى الآن ؟ » .. [٣].

وثالث فضائل الفروسية السخاء الذى كان من أفضل الوسائل فى اكتساب الناس . ولربما كان فى مقدمة الصفات التى تميز الطبقة العليا الشرف والرفعة أو احترام الذات ، وهى صفات إذا عجز الفارس عن التحلى بإحداها وضع نفسه على درجة أدنى من رفقائه . فقد كان من واجبه أن يحافظ على حقوقه كرجل فيستعيد الإهانة ويعيد الضربة بالضربة . ومن هنا نشأت حوادث الانتقام «للشرف »المهان والمبارزة والثأر والكبرياء والقسوة فى معاملة الطبقة الدنيا. غير أن بعض الصفات المسيحية قد أضيفت إلى هذه الصفات الحربية ، كالتعالى عن الصغائر والرأفة والعدالة والمروءة التى هى مزيج من الكبرياء والتواضع . وقد نشأت حول المروءة قصص الفارس المتجول الساعى إلى نصرة الضعفاء ، كما نشأت منها أيضا قواعد الحب الفروسى التى حلت فى الأيام الأخيرة محل الفروسية المحاربة فى الأيام الأولى .

وللتدليل على الفارس الكامل يمكن أن نستشهد بجودفروا بويون الشجاع التقى المتواضع الذى تمثلت فيه بساطة الحملة الصليبية الأولى وإيمانها الذى يشبه إيمان الأطفال ، وكأنه من أبطال هوميروس . أو ربما كان من الأفضل أن نذكر ذلك الفارس القديس لويس التاسع ملك فرنسا الحاكم الحازم والحكيم الذى كان يحكم بين الناس بالعدل وهو جالس فى ظل شجرة السنديان فى فانسان ، البسيط التقى والمحارب الشهم . قال أحد أتباعه أمير جوانفيل عنه « كان أكثر الناس إخلاصاً فى زمانه وأحفظهم لوعده حتى لقد حافظ على مواثيقه مع المسلمين بالرغم من أن ذلك كان فى غير مصلحته »[٤] . وقصص القرون الوسطى طافحة بأخبار رجال كانت سيرهم مما كان يحدث مثله وأعظم منه فى واقع الحياة ، ومن هؤلاء لانسيلو ، وجالاهاد ، والملك أرثور نفسه . ولكن

يكفى أن نستشهد بالصورة التى رسمتها ريشةالشاعر الإنكليزى تشوسرتلك الريشة التى لم تبتعد عن الواقع قط فى تصويرها للناس . قال :

« كان يوجد فارس ، وهو رجل ذو مكانة رفيعة .
أحب منذ أن ابتدأ حياته .
أن يمتطى صهوة الخيول متعشقاً حياة الفروسية .
ساعياً وراء الحق والشرف والحرية والمروءة .
كان فارساً محترماً فى أعين الأسياد ،
ولم يمتط فارس مثله جواداً على وجه الأرض ،
لا فى المملكة المسيحية ولا فى بلاد الأوثان ،
وكان أبداً مهاباً لشجاعته . . .
خاض المعارك الدامية خمس عشرة معركة .
وحارب من أجل ديننا فى تراميسين .
بثلاث طعنات فاصلة قضى على عدوه .
وهذا الفارس المغوار قضى أيضاً .
زمناً مع الأمير بالاتى .
وهو وثنى من بلاد الأتراك .
ونال منه جائزة ملكية ،
وكان على شجاعته حكيما
وفى معشره كان عذباً كالغادة الحسناء ،
وما رد أحداً خائباً ، حتى الأوغاد
وظل كذلك طول حياته مع كل إنسان .
كان فارساً مثالياً فى كماله ولطفه » (٥) .

قسمة الفلاح :

وهكذا احتل الفارس الصليبي — وهو المثال الذى تطلعت إليه الطبقة الإقطاعية الحاكمة — احتل مكانه فى التقليد المسيحى إلى جانب الراهب والقديس. على أننا لو اتجهنا صوب الفلاح وأنعمنا النظر فى حياته وآماله وآلامه لانكشفت لنا أظلم النواحى فى القرون الوسطى . فلم يكن للفلاح مثل أعلى يتطلع إليه أو هدف يرمى إلى تحقيقه . بل كان الاستسلام للقدر الإلهى حظه ، والازدراء البشرى نصيبه . لكن حالة المالك الصغير للأرض الذى استطاع أن ينجو من سلطة الإقطاعيين لم تكن سيئة بهذا المقدار . ولدينا صور مؤثرة عن أفراح القرويين البسيطة فى الأرياف تمثل فلاحين ينشدون الأغانى فى الحصاد ، وفتيات وفتيان يلعبون ويلهون عند ما يأتى الربيع فتنبت المروج وتنبثق الزهور . أما الشعور بالقلق — وهو مصدر الخوف الكبير فى حياة العامل الحديث — فهو شعور لم يعرفه فلاح القرون الوسطى . وأما تحسين قسمته فى الحياة ورفع مستواه المادى والمعنوى فهى كلها أمور لم تكن موضع بحث بالنسبة للعلماء والمفكرين أو حتى بالنسبة لرهبان الأديرة من أمثال الفرنسيسكان . قال بارتولوميو :

« تربى المرأة الخادمة لتتعلم أصول حياة الزوجة فتعمل بشروط منهكة قاسية. وتتغذى بلحم فج بسيط . وترتدى ثياباً رثة وتظل تحت نير العبودية والرق . وإذا حملت يؤخذ الطفل من رحمها للعبودية . . . تباع المرأة الخادمة المستعبدة وتشرى كالحيوان . . . والرق يتحملون آلاماً كثيرة فيضربون بالقضبان الحديدية ويرغمون على الذل والاستكانة بأساليب كثيرة متنوعة . ولا يسمح للرقيق قط أن يستريح أو أن يتنفس الصعداء . والنتيجة أن شروط حياة العبودية والرق هى أقسى ضروب التعاسة والشقاء . إن من خصائص النساء المستعبدات وجميع الذين يعيشون تحت نير العبودية أن يثوروا ضد أسيادهم وسيداتهم — كما يقول

رابانوس . وعند ما يرفع عنهم النير ويتحررون من الخوف يعصف الحقد بقلوبهم ؛ ويأخذ بهم الكبرياء فيعصون أوامر أسيادهم . أما الخوف فهو يجعل النساء والرجال الأرقاء ضعفاء ذليلى الجناح . والمحبة تجعلهم متكبرين متذمرين حقودين » .[٦]

المثل العليا الاقتصادية لنظام النقابات :

ولو نحن تركنا الأرياف الآن واتجهنا صوب المدن لوجدنا فيها نوعاً جديداً من النظام له واجباته ومسؤولياته . ذلك أن حضارة المدن التى كانت قد نشأت تجارية فى أول أمرها والتى أصبحت صناعية فيما بعد كانت أبرز قوة اجتماعية فى أواخر العصور الوسطى . ويعود إليها تقريباً كل عامل من العوامل التى أدت إلى خلق العصور الحديثة ابتداء من حركة النهضة فى القرن الثانى عشر . وقد اصطدمت هذه القوة الجديدة بالطبقة الإقطاعية حتى ليروى لنا الشيء الكثير عن محاربة التجار وأرباب الصناعات للسادة الإقطاعيين . فكانوا يشترونهم بالمال تارة ويأتون بهم للموت تارة أخرى ، فيحجزونهم فى بيوتهم التى تشبه القلاع ، ويجردونهم من كل قوة سياسية . وقد حصل مثل ذلك فى شمالى إيطاليا . ولكن لنر الآن كيف استطاعت الكنيسة أن تدخل الصناعة والتجارة فى الدولة المسيحية .

كانت الأعمال فى القرون الوسطى من الناحية النظرية أعمالا تعاونية تبتغى خير الجميع وتستمد توجيهها من مبادىء أخلاقية دينية . وقد توسع متشرعو الكنيسة بهذه النظرية ووضعوا لها تفاصيل كثيرة . ومع أن التباين بين ما هو نظرى وما هو عملى كان واضحاً فى هذا المضمار كما كان فى معظم الأمور ، بدليل العقوبات الكثيرة التى كانت تفرض على من يخالف نظام النقابات ، فإن عوامل كثيرة فى الوضع الاقتصادى العام قد ساعدت الجهد المسيحى للحد من تنافس المصالح رغبة فى توطيد العلائق الأخوية فى المجتمع . وعند ما انتعشت التجارة تدريجيًّا بعد القرون المظلمة أصبح التعاون بأشكاله المختلفة ضرورة أساسية كالتعاون مثلا ضد السيد الإقطاعى المركزى والتعاون ضد مخاطر الأسفار.

وما كان العمل التجارى ممكناً إلا بفضل تآزر أرباب المصالح وتعاونهم الذى تجلى فى أولى نقابات التجار وجعله أمراً ممكناً . فاتحاد العصبة الهانزية — وهو اتحاد نشأ فى القرن الثالث عشر بين بعض المدن الألمانية لحماية التجارة — يمثل هذا العمل الإجماعى فى أفضل أشكاله . وقد كان ضرورياً للأساطيل الكبيرة المنطلقة من جنوى والبندقية مبحرة إلى الشرق والغرب ، أن تقطع البحار كأسطول واحد تفادياً للأخطار . وقد نشأ عن هذا بالضرورة تنظيم دقيق وثقة متبادلة حتى اعتبر خائناً لرفاقه وزملائه كل من خرق الأنظمة والقوانين المعترف بها . ومن هنا أيضاً نشأت الكراهية التى كان التجار المتحدون فى نقابة واحدة يشعرون بها إزاء من يشترى المنتوجات سلفاً أو خارج السوق النظامية أو من يقوم بالاحتكار لكى يتمكن بالنتيجة من البيع بسعر أعلى من سعر السوق . وهذه المخالفات كلها كانت تعتبر تمرداً فردياً ضد الصالح العام ، أو يشبه نكول عامل من عمال هذه الأيام عن الاعتصاب مع رفقائه ضمن نقابة العمال .

وقد انتقلت هذه المراقبة الجماعية التى نشأت فى الأعمال التجارية إلى الصناعات بصورة طبيعية ، ثم أصبح لها بحكم العرف والعادة مكان ثابت . فالأسعار الباهظة والبضائع الرديئة وشروط العمل المجحفة ، كانت كلها تؤثر على حياة المدينة الواحدة وازدهارها . وعلاوة على ذلك يجب أن نتذكر أن نطاق الصناعة كان محدوداً ، والعلاقات فيها كانت شخصية ، والإنتاج كان معداً للسوق المحلية التى كان الطلب فيها ثابتاً والحاجات معروفة . ولقد أدى ذلك إلى سهولة فى إدارة المشروعات الاقتصادية لم تعد ميسورة بعد الثورة الصناعية فى القرن الخامس عشر ، عندما أصبحت المشروعات تنهار فى ظل من اليأس ، وأصبح الحظ فى ظل نظام الاقتصاد الحر ، عاملا مهماً من عوامل النجاح . وإذا قدست العادة هذه المبادئ والمقاييس ، أليس قانون العادة بعد ذلك قانوناً آلهياً ؟ ذلك ما أراد متشرعو الكنيسة إثباته . وهو يظهر لنا كيف أن مبادئهم شكلت أسس الحياة الاقتصادية . وقد وجدت أمثلة عديدة على هذه الجماعات

الاقتصادية المنظمة والقائمة على التعاون فى مؤسسات الأديرة الكبيرة ذاتها . كما أنه من الواجب أن نذكر هنا أن أهم أشكال الملكية. وهى الأرض وأجورها، كانت خاضعة منذ أزمنة بعيدة لقيود كثيرة وطدها العرف . لذلك كان الانتقال سهلا وطبيعياً من مراقبة المجتمع للأرض وأجورها إلى مراقبة الصناعة وأجورها ؛ إذ ليس بين الاثنين سوى خطوة سهلة .

فالمبدأ الأول الكبير إذن للحياة الاقتصادية فى المدن هو أن الصناعة كانت تحت رقابة الجماعة ، وأن تدخل الجماعة كان له كل ما يبرره . ولم يكن للملكية حقوق مطلقة خارج مصلحة الجماعة وازدهارها . فإذا استثمر فرد من الناس قطعة من الأرض ضمن حدود مصلحة المجموع فقد كان من الطبيعى أن ينظر المجتمع إلى السلع المصنوعة بالنظرة ذاتها . وعلى هذا الأساس الانتفاعى يدافع توما الإقوينى عن الملكية الخاصة بالاستناد إلى فكرة الصالح العام . فهى على الإجمال تخفف من الفوضى والخصومة وتؤدى إلى النظام والسلام . « وعلى الإنسان أن يتملك الأشياء الخارجية لا على أنها ملكه الخاص ولكن على أنها ملكية عامة وذلك لكى يكون مستعداً أن يشارك الآخرين فى ساعات ضيقهم[٧] ». وإذا رفض المالك هذه المشاركة كان من واجب الجماعة أن تفرضها عليه .

والمبدأ الثانى الكبير هو أن قيمة السلع الصناعية أمر له مقياس موضوعى دقيق ، أى إنها عبارة عن إضافة معينة إلى السلعة ، تتم بنتيجة مقدار معين من العمل . وقد كانت هذه النظرية طبيعية بالنسبة لعلم اعتبر كل صفة من الصفات أمراً موضوعياً يتحدر من جوهر الشىء أو ذاته . كالخضرة فى العشب أو الرطوبة فى الماء . والعلاقة ما بين هذه النظرية فى القيمة ونظرية الصفات العامة تتكرر اليوم أيضاً فى نظريتنا الخاصة بالقيمة والتى تنسجم مع نظرتنا النفسية إلى هذه الصفات . لذلك كان لكل شىء سعر صحيح أساسه العملى مزيج من تكاليف الإنتاج والعرف — فعلى المشترى أن لا يقوّم ثمناً أقل من الثمن الصحيح وعلى البائع أن لا يأخذ أكثر منه . وكان المبدأ نفسه يطبق على أجور العمال .

وسرعان ما فرضت البلديات هذه القواعد فى تحديدها أسعار الخبز والمشروب والحد الأعلى لأثمان الضروريات فى الحياة وفيما سنته من أنظمة للعمال . ونتج عن ذلك أيضاً أنه لما كان المرابى لا يقوم بعمل ما ، وكانت القروض لا تنتج قيما جديدة فإن من يأخذ فائدة إنما يجنى النفع من تعاسة جاره . لذلك منع الدِّيْن بالربا . وكان هذا المنع يحقق الغاية المرجوة منه ما دامت الصناعة فى غير حاجة إلى القروض . ولكن سرعان ما التجأ الناس لليهود عند ما أصبحوا بحاجة للاقتراض ، واضطر هؤلاء أن يصبحوا هم المرابين لأنه لم يسمح لهم القيام بأى عمل آخر . وقد أذن لهم الملك فيليب أوغست فى القرن الثالث عشر فى أن يتقاضوا فائدة معدلها ٤٦ ٪ غير أن هذه القاعدة سرعان ما أبطلت إذ أصبح « اللومبارد » أو الإيطاليون الذين كانوا يقرضون المال بدون فائدة صيارفة أوربا ، ولكنهم كانوا يفرضون غرامات كبيرة على من يتأخر فى دفع المال عن الموعد المتفق عليه .

أصبح من الضرورى بعد تحديد الأسعار والأجور أن يفرض مستوى للإتقان المهنى ، وقد اكتشفت نقابات العمال فى هذه الأيام ضرورة ذلك أيضاً . لذلك انتهت نقابات القرون الوسطى إلى تنظيم دقيق لجميع الأصناف . وقد أثر هذا الأمر على روح الصناعة بالذات . وإذا أضفت إليه ما كان نسبيًّا من فقدان للتخصص بالأعمال لاتضح لك الأساس الذى يستند إليه أولئك الذين يجدون فى صناعة القرون الوسطى أثر التعلق الذى كان العمال يحيطون أعمالهم به ، والذى فقد من الصناعة الحديثة . ولربما كان بوسعنا أن نعتبر الكاتدرائيات الكبيرة التى شيدت معظمها بلديات المدن — والتى كانت تعكس الروح الدينية والكبرياء المدنى معاً — على أنها أسمى وأخلد تعبير عن هذا التمازج . فالعناية البالغة التى صنعت بها أصغر الأجزاء التى لا تظهر سريعاً للرائى ، ورغبة العامل أن يجد مكافأته وشهرته فى دقة عمله بالذات ، لا فى تقدير يحظى به فى العالم مما جعلنا نجهل أسماء معظم مهندسى الكاتدرائيات الكبيرة ، كل ذلك شواهد قوية على نجاح هذا المثل الأعلى فى الإتقان الصناعى فى القرون الوسطى . ولكن هذه

الأمور كلها كانت تفترض منح احتكارات سرعان ما تدهورت وانتهت إلى روح أنانية، مما أدى فى أواخر القرون الوسطى إلى تدهور النقابات وجعلها وراثية ضيقة ثم حصرها فى نقابات المعامين والعمال . أما أنظمة النقابات التى فرضتها البلديات منذ تأسيس النقابات ، فقد استثمرها الحكام المستبدون فى القرن السابع عشر وجعلوا منها أساساً لسيطرة تجارية قومية . ولكن ما يعنينا هنا ليس فقدان الإيثار فى الواقع و إنما هو اعتبار الأعمال التجارية بكاملها وظيفة اجتماعية أساسية خاضعة للرقابة الاجتماعية . فقد ترتب على التجار والصناع معاً واجبات معينة إزاء زملائهم وزبائنهم . وكانت حرفتهم طريقة أو نظاماً واضح المعالم فى بيئة اجتماعية تامة ، قدر ما كانت الفروسية أو الكنيسة أو الرهبنات المختلفة . وكان الدخول إليها يتطلب مقدرة ثابتة وتدريباً خاصًّا .

مهنة العالم :

نجد إذن أن الرهبان — سواء منهم الذين انقطعوا فى أديرتهم أو الذين عاشوا وسط المجتمع — والأتباع والفرسان والتجار والصناع كانوا يشكلون الطبقات الرئيسية فى مجتمع القرون الوسطى . ولكن بقيت طبقة لم نشر إليها ، هى من حيث عددها أصغر من جميع تلك الطبقات ؛ وأما من حيث أهميتها فربما فاقتها جميعاً ، وهى طبقة العلماء . ماذا كانت وظائف العالم فى القرون الوسطى وواجباته ومثله العليا ؟ شغل العالم إلى حد ما مركزاً غير عادى. فهو اسميًّا جزء من الكنيسة . جرت العادة فى بدء الأمر أن يكون كاتباً تابعاً لهذه الرهبنة أو تلك . ثم أصبح فيما بعد راهباً من الدومنيكان أو الفرنسيسكان . ولكنه لم يكن على أى حال جزءاً مقوماً فى جهاز الخلاص الدينى أكثر مما كان الفارس أو التاجر . بل على العكس كان بالنسبة للراهب أو الكاهن أو الأسقف موضع شبهة وريبة ؛ لأنه كان مهدداً باستمرار أن يقع فى مهاوى الكبرياء العقلى . وقد كانت الكنيسة الغربية خلال تاريخها أكثر اهتماماً بإدارة مملكة الله منها فى الأمور العقلية . وبكلمة

أخرى كانت ذات صبغة سياسية أكثر مما كانت ذات صبغة عقلية . ولعلها ورثت فى ذلك روح روما القديمة التى لم تعن كثيراً بالعلم ولم تنتج قط عالماً واحداً ذا أهمية . أما حركة النهضة العلمية فى القرن الثانى عشر فقد جاءت عن طريق العرب المتحضرين وثقافتهم وجلبت معها العلم اليونانى . وقد ظلت مدرسة توما الإقوينى وأتباعه بالرغم من عظمتها ، بعيدة بعض البعد عن قلب القرون الوسطى. وهى فى الحقيقة ثمرة لفضول الشعوب الغربية التى أدركت نضجها فى ظل حضارة المدن الكبرى — تلك الحضارة التى كانت تشكل قوة مستقلة جاهدت الكنيسة لصهرها فى محيط الدولة المسيحية الكبرى دون أن تدرك كامل النجاح فى احتضانها . وكانت الفلسفة المدرسية — من إبيلار فى القرن الحادى عشر إلى أتباع أوكام المتأخرين الذين تطور تفكيرهم مباشرة إلى الأفكار العلمية الحديثة— تسعى أبداً ودائماً أن تتجاوز القرون الوسطى وأن تصل إلى العالم الحديث . وكانت الفلسفة الأرسطوطاليسية التومائية الكبيرة منساقة منطقياً لأن تتمثل العلم الديكارتى فى القرن السابع عشر وأن تبلغ غاية نموها فى فلسفة سبينوزا التى تختلف فى تركيبها اختلافاً كبيراً .

نشأت مدرسية القرون الوسطى فى جامعة باريز الكبيرة التى كانت المركز الرئيسى لجماعة من أصحاب العقول المتوثبة النشيطة المنطلقة التى رافقت نشوء المدن فى القرن الثانى عشر كما أشرنا وكأنها جاءت لتكمل التعليم الناقص الذى كان الناس المتطلعون للمعرفة يتلقونه فى مدارس الأديرة والكاتدرائيات . وقد انبثقت بصورة بريئة عن رغبة الناس فى أن يفهموا التراث المسيحى الذى تحدر من مدارس الإسكندرية ومن عصر آباء الكنيسة . وتتميز المرحلة الأولى منها بمجىء القديس أنسلم فى القرن الحادى عشر الذى آمن لكى يستطيع الفهم . ثم جاء على أعقابه إبيلار ساعياً لأن يفهم كى يستطيع الإيمان . وقد لخص سانت أنسلم المشكلة التى كان يجابهها الفلاسفة المسيحيون فى بحثهم عن الحقيقة إذ تساءلوا جميعاً « عن الله الإنسان Deus Homo ، ما هو الله الإنسان Cur Deus Homo ؟

وهذه الرغبة فى الإدراك ، والأحكام ، والوضع فى نظام ، والدفاع ، هى فى جوهرها الروح العلمية التى أخذت كمادة أولية عقائدها الموروثة وراحت تعمل فيها . على أنها وقد استيقظت لم تكن لتشبع نهمها قط . وقد ظن فلاسفة القرون الوسطى أنهم كانوا ينسقون الحقائق القديمة فى وحدة منسجمة . وحقيقة الأمر أنهم كانوا يضعون حقائق جديدة . أما الانتقال إلى أكثر المذاهب المتقدمة اليوم فقد تم على مراحل بطيئة . أخذ الناس فى بادئ الأمر بضع نتف من العلم القديم التى وجدوها قريبة المتناول منهم ، واكتشفوا فى منطق أرسطو معرفة حرة وأداة قوية للنقد . ثم أخذوا ما تبقى من أرسطو عن عرب إسبانيا وعرب المشرق . ووجدوا فى هذه الكتابات بعد أن نقوها من الزيادات التى علقت بها أثناء إقامتها الطويلة فى بلاد الفرس والإسلام ، أفضل علوم العصر الكلاسيكى اليونانى . أما توما الإقوينى فقد ظل مكتفياً بهذا . غير أن أتباعه سرعان ما اندفعوا إلى العلم الهلينستى الإسكندرى ، ووجدوا فيه البحث عن الطبيعة بالذات ، فمهدوا الطريق لعلماء أوروبا من أمثال جاليليو وديكارت ونيوتن . ولكن هذه المجازفات المتأخرة تظل غامضة إذا لم نحط بالفلسفة الجامعة التى وضعها الإقوينى بالاستناد إلى أرسطو ، خدمة للدين المسيحى.

كان على هذا الاتجاه الفكرى أن يحارب ضد معارضة قوية . فالمعرفة لم تكن جزءاً من المثل الأعلى فى القداسة . وبوسعنا أن ندرك لماذا لم يجد القديس فرنسوا محلا لها . فالمسيح لم يكن فيلسوفاً . وقد ظل أتباع فرنسوا على هذا الموقف إلى أن جاء الدومنيكان وأوصلهم اهتمامهم اللاهوتى إلى السيطرة على الجامعات حتى اضطر الفرنسيسكان إلى تقليدهم . وقد نتوقع أن يفكر القديس برنار على غير هذا الشكل . ولكن الأمر كان خلاف ذلك . فقد انتقد ابيلار انتقاداً مراً لما قام به وأنكر عليه ما عمل ، إنكاراً شديداً وهو مقدر لأسباب إنكاره هذا . « إن أبيلار يحاول أن يفسد الإيمان المسيحى حين يظن نفسه قادراً أن يفهم الله عن طريق العقل الإنسانى . فهو يصعد إلى السماء ثم يهبط إلى الهاوية .

ولا يخفى عنه شيء فى أعماق الجحيم أو فى أعالى السماء . والرجل عظيم فى عينى ذاته . هذا الفاحص للرب ذى الجلال وصانع الكفر » (٩) « وهو لا يرى شيئاً كسراً خفى أو كأنه محاط بزجاج مظلم . ولكنه ينظر لكل شيء وجهاً لوجه» (١٠) كان برنار صوفياً ساعياً إلى معرفة الله عن طريق أقل صعوبة ومشقة هى طريق الحدس والرؤيا : « إذا ذقت الطعام اللذيذ مرة واحدة فسرعان ما تدع هؤلاء اليهود واضعى الكتب يقضمون فتاتهم بأنفسهم » (١١) .

ويلخص آدم سان فكتور — من أتباع إحدى المدارس الصوفية الكبرى فى القرن الثانى عشر — هذا الموقف الصوفى العام كما يلى :

« قد يؤدى الانتقال من الثالوث إلى العقل
إلى الاستهتار أو إلى الخيانة
وعندها يستحق العقاب
ليس علىّ أن أقول :
كيف نولد ، أو نجتاز العالم ؟
وإنما أستطيع أن أظهر حقيقة الإيمان الذى لا ينحرف
وقوامه أن نؤمن وأن نعلن إيماننا
لا أن نترك بوقاحة
طريق إيماننا القويم .
وأن نقدر واجباتنا ونخضع للقانون
وأن لا نضل طريقنا
حيث يقود الكفر إلى الموت » (١٢).

ولكن توما الإقوينى أوضح أخيراً للقرن الثالث عشر أن طريق العقل هذا بالرغم من أخطاره يقود بصورة أكيدة إلى الله قدر ما يقود إليه الحدس الصوفى . وأن لهذا الطريق العقلى أفراحه التى لا يمكن الإحاطة بوصفها :

« إن صانع الكون الأول ومحركه هو عقل . وإذن فالعلة الغائية للكون

يجب أن تكون الخير الذى ينشده العقل وتلك هى الحقيقة . فالحقيقة يجب أن تكون إذن الغاية النهائية للكون بكامله . وغاية الحكمة الأساسية إنما هى النظر فى هذه الغاية النهائية . . . إن السعى وراء الحكمة هو أكثر مساعى الإنسان كمالاً وسموًّا ونفعاً ولذة . وهو أكثر كمالا لأن المرء يدرك السعادة الحقيقية بقدر ما يكرس نفسه لطلب الحكمة ، ولقد جاء فى الكتاب المقدس : « طوبى للرجل الذى يقطن فى الحكمة » (جامعة : ١٤ ، ٢٢) . وأكثرها سموًّا لأن الرجل الحكيم يصبح شديد القرب للتشبه بالله « الذى صنع جميع الأشياء بحكمة » (المزمور ١٠٣ فقرة ٢٤) وأكثرها نفعاً لأننا بهذه الحكمة ذاتها نصل إلى ملكوت الخلود « إن الرغبة فى الحكمة تؤدى إلى حياة أبدية » (حكمة : ٦ ، ٢١) وأكثرها لذة لأن « حديث الحكمة لا يعرف مرارة وصحبتها لا تعرف تعباً بل كلها سرور وفرح » (حكمة : ٨ ، ١٦) [١٣] .

« إذن إذا كانت سعادة الإنسان الأخيرة ليست فى المنافع الخارجية التى يسوقها الحظ السعيد ، ولا فى ملذات الجسد ، ولا فى ملذات النفس فى قسمها الحسى ، ولا فى فضيلة العقل الأخلاقى ، ولا فى فضائل العقل العملى التى نسميها فنًّا واعتدالا ، فقد بقى إذن أن سعادة الإنسان الصحيحة هى فى تأمل الحقيقة . وهذا الفعل وحده فى الإنسان هو خاص به مميز له ولا يشاركه به أى كائن آخر فى العالم . وهو فعل يطلب من أجل ذاته ولا يهدف أى أمر وراء ذاته . وبهذا الفعل يتحد المرء بالمشابهة مع الأرواح الخالصة بل إنه يقترب من معرفتها بطريقة ما . ومن أجل هذا الفعل يصبح المرء أكثر اكتفاء بذاته وأقل احتياجاً للأشياء الخارجية . ثم إن جميع ضروب الفعالية البشرية تظهر كأنها متجهة صوب هذا الفعل باعتباره هدفها وغايتها . لأن كمال التأمل يستوجب صحة الجسد ، وجميع الضرورات المصطنعة للحياة هى وسائل للصحة . والشرط الثانى هو الراحة من قوى الأهواء المقلقة ، ويتم تحقيق ذلك بواسطة

الفضائل الخلقية والاعتدال . والشرط الثالث هو الراحة من الهموم الخارجية ، وهو هدف الحياة المدنية والحكومة . وهكذا نظرنا إلى الأشياء نظرة صحيحة أمكننا أن نرى جميع المشاغل الإنسانية متجهة لخدمة أولئك المنقطعين لتأمل الحقيقة (١٤) .

أن ما يجب ملاحظته فى هذا النص البليغ هو أن الهدف ليس فى البحث العابر اللامتناهى عن الحقيقة ، ولا فى دراسة الطبيعة التى هى هدف العلم الحديث ، وإنما فى تأمل حقيقة ساكنة ثابتة ، تامة ، كاملة منذ الأزل . إن النتيجة لا العمل المؤدى إلى النتيجة هى التى تورث الفرح. وهذه الفكرة التى أخذها توما الأقوينى عن أرسطو ، شأن الكثير من أفكاره وحججه ، تعبر عن أعمق جوانب الروح العلمية فى القرون الوسطى . وهى تفسر لنا لماذا كانت طريقة البحث العلمى ديالكتيكية (جدلية) لا استقصائية ، تنهج إلى الاستنتاج من الحقائق المعروفة أكثر من البحث عن الحقائق الجديدة . كما تفسر لنا أيضاً رغبتها فى أن تبتدئ من مقدمات مبنية على التقليد والثقة . لقد وجد أرسطو « الفيلسوف » هذه الحقيقة ، فلماذا نثير الأسئلة حول ما وصل إليه ؟ وهى تفسر لنا العلاقة الرئيسية بين الإيمان والعقل . فالهدف يمكن أن يعطى إلى الناس دون الطريقة . وهى تفسر لنا أخيراً ذلك التباين الغريب بين الناحيتين النظرية والعملية فى العلم الذى استمر حتى يومنا هذا فأدى إلى أكثر الطلاسم الفلسفية والمذاهب الريبية فى العصر الحديث .

الطريقة العلمية المدرسية فى القرون الوسطى :

من الضرورى أن نفحص الطريقة العلمية فى القرون الوسطى لأن حركة النهضة وجهت حملتها الرئيسية عليها . تذهب هذه الطريقة إلى أن نقطة الابتداء ليست ملاحظة الحوادث وإثباتها وإنما الاتفاق على عقيدة مقبولة . وهذه العقيدة

يمكن قبولها بالاستناد إلى السلف والتقليد أى الكتاب المقدس وكتابات الآباء أو الكنيسة . وقد وضع أوغسطين قاعدة أصولية تنص على أن « سلطة الكتاب المقدس هى أكبر من جميع قوى العقل الإنسانى». فنتج عن ذلك أنه حيث يقع تناقض بين الملاحظة العلمية والتوراة فالملاحظة يجب أن تهمل . وتأتى بعد الكتاب المقدس سلطة أرسطو ، وهذه كانت مقبولة فى جميع الحالات ما عدا تلك التى تناقض فيها العقيدة المسيحية مناقضة واضحة ، كإنكار خلق العالم مثلا . ثم يأتى « العقل الطبيعى » وهو الحس العام مضافاً إليه كثير من الرواء ويؤخذ بصحة أحكامه خاصة عند ما تؤيدها آراء القدماء . وينعكس هذا العقل الطبيعى فى عدد من البديهيات كقولنا مثلا : « لا يمكن أن يخرج شىء من لا شىء » و « يجب أن توجد فى العلة صحة تكون على الأقل مساوية للصحة التى فى المعلول » . تلك البديهيات التى استمرت فى العلم الحديث إلى أن نقدها هيوم وكانط . ولما أخذ أفق الاهتمام الإنسانى يتسع أصبح من الضرورى الاعتماد على العقل الطبيعى بإطراد ، خاصة وأن فلاسفة القرون الوسطى من أبيلار ومن جاء بعده راحوا يستشهدون بالثقات القدماء لدعم أوجه الرأى المتعارضة فى أية قضية معقدة تحتمل الجدل . حتى إن جميع الخلاصات الكبيرة كانت مبنية على تحليل آراء الثقات المتناقضة .

ويوجز توما الإقوينى فى حملته على الملحدين طريقة الاعتماد على الثقات والتقليد بقوله :

« إنه لمن الصعب أن نحمل على كل خطأ جزئى لأن بعض الخصوم كالمسلمين والوثنيين لا يتفقون معنا على الإقرار بسلطة أى كتاب مقدس حتى ندحض به مزاعمهم كما نفعل حين نناقش اليهود إذ نعتمد على العهد القديم من الكتاب المقدس ، أو كما نفعل مع الزنادقة إذ نعتمد على العهد الجديد . ولكنهم لا يقرون بهذا ولا ذاك . ومن هنا ضرورة الاعتماد على العقل الطبيعى الذى يضطر الجميع

إلى الانصياع له . ولكن العقل الطبيعي غالباً ما يضل حين يصل إلى أمور الله » (١٥) .

قد يبدو أن هذا الاحترام الفائق للتقليد لا بد وأن يشل الفكر . غير أن حقيقة الأمر أن القيود التي وضعها على عقول قادة الفكر كانت قليلة . وقد استند توما الإقويني إلى أبعد حد ممكن على العقل الطبيعي وما كان يلجأ إلى سلطة القدماء إلا من أجل تأييد برهان من البراهين . ثم إن طبيعة القضايا التي كان يناقشها — واعتماده على مصادر كثيرة التباين من أجل ذلك كانا يستوجبان منه الاعتماد على العقل . أضف إلى ذلك أن تأويل الثقات من القدماء كان يتم بشكل حر ، وذلك بفضل عادة الناس في القرون الوسطى في رواية المعاني المستترة في جميع الأشياء . ولقد فسر دانتي مبادئ التأويل بقوله :

إن الأشياء المكتوبة يجب أن تفهم وأن تفسر على أربعة أشكال رئيسية : الأول هو التأويل الظاهري وهو الذي لا يذهب إلى أبعد من النص الحرفي كما يرد بالضبط . والثاني التأويل المجازي وهو الذي يختبئ المعنى فيه وراء الأساطير وترمز القصة الجميلة إلى الفكرة المستترة . . . والثالث هو التأويل الأخلاقي ، وهو الذي يجب على المحاضرين أن يلاحظوه في الكتاب المقدس من أجل خيرهم ومنفعة تلامذتهم . . . والرابع هو التأويل الخفي أي ما هو « فوق الحس » . ويتم هذا حين تفسر الكتابات المقدسة تفسيراً روحياً لأنها حين تفسر تفسيراً حرفياً فإنها دائماً تعني فقط جزء من الأشياء العلوية ذات المجد الأبدي .

مثال ما تقدم ما جاء في التوراة : « عند ما أخرجت إسرائيل من مصر ، وانعتق بيت يعقوب من شعب بربري — أصبحت بلاد اليهود قدسه ، وإسرائيل قوته » . فإذا أردنا ظاهر النص فقط يكون خروج بني إسرائيل من مصر في زمن موسى هو المقصود . وإذا أردنا المعنى المجازي فإن خلاصنا بوساطة المسيح هو المقصود . وإذا أردنا المعنى الأخلاقي فإن انعتاق العقل من شقاء الخطيئة وبؤسها هو المقصود . وإذا أردنا المعنى الخفي فإن خروج النفس المقدسة من

عبودية الجسد الفاسد إلى حرية المجد الأبدى هو المقصود »[١٦] .

ولم تكن طريقة التأويل هذه شيئاً جديداً . فقد أعتنق أوغسطين ذاته المسيحية بعد أن أكد له امبروز معتمداً على سلطة الكنيسة أنه لا يجب الإيمان إيماناً حرفياً بما ورد فى التوراة من قصص فج ينافى الأخلاق . ولم يشع التشديد على التأويل الظاهرى والتمسك بحرفية النص إلا بعد مجىء البروتستانت الذين يتصفون بقصر فى الخيال . وقد كان ممثل هذا الموقف يعتبر دائماً بأنه يمثل الاتجاه الريفى المحدود فى التقليد المسيحى الكبير . وفى مثل هذا الموقف يسهل علينا أن نرى كيف يمكن تأويل أقوال الثقاة فى تأييد أى رأى ، بحيث يبقى العقل فى واقع الأمر حرًّا .

أما المبدأ الثانى فى الطريقة العلمية فهو علاقة العقل بالإيمان . وقد كان على توما الإقوينى أن يحارب هنا خصمين هما : أولا الصوفيون الذين شجبوا العقل وثانياً القائلون بنظرية الحقيقة المزدوجة . أى أن ما هو صحيح فى اللاهوت قد لا يكون صحيحاً فى العلم ولا علاقة فى الصحة بين الحقيقتين العلمية واللاهوتية . وقد كان شديد التهجم على هاتين النزعتين اللاعقليتين . قال : « يجب أن يكون ما يمليه العقل بصورة طبيعية صحيحاً كل الصحة . بل يستحيل أن يكون الأمر خلاف ذلك . ولا يجوز الاعتقاد أن قواعد الإيمان وهى التى أيدها الله وأثبتها بشكل بديهى هى غير صحيحة . ولما كان الكذب وحده هو مناقضاً للحقيقة فإنه يستحيل على حقيقة الإيمان أن تكون مناقضة للمبادئ التى يصل إليها العقل الطبيعى »[١٧] . ولكن الحقائق على اتفاقها مع الاختبار العقلى ليست كلها فى متناول العقل . وبعض الحقائق كالثالوث مثلا يعجز أكبر عقل عن الإحاطة بها كما يعجز الرجل العامى عن فهم تفكير الفيلسوف . لذلك كانت الفائدة تقضى أن تعرض مثل هذه الحقائق على الناس بثقة وتأكيد تامين دون أن يستثنى منها الحقائق الإلهية التى يعرفها العقل الطبيعى . ويجب أن يكون الإيمان الأساس الأول للاعتقاد بها حتى تصبح فى متناول الجميع ، لا فى متناول القلة من العلماء

فقط فيتجنب الناس بذلك التعرض المستمر للوقوع فى الخطأ . وإذا صح ذلك بالنسبة لمثل هذا النوع من الحقائق فهو أصح بالنسبة للحقائق التى لا يستطيع العقل أن يخوض ببحثها ، والتى هى قواعد الإيمان . وهكذا يتجه العقل اتجاهاً علوياً متشوقاً لإدراك مبدأ يتعالى عن قواه وحدوده فتتحقق بهذا فكرة التواضع المسيحى أمام الحقيقة المطلقة . ومع ذلك فالعقل يشارك بهذه الحقائق الأساسية فإيماننا بالأسرار الآلهية تؤيده المعجزات كما تويده عقولنا .

والمبدأ الثالث للطريقة العلمية يتصل بطبيعتها الجدلية . فهى تبتدىء من مبادئ مقبولة وتستنتج منها نظاماً كاملا ، وتتكون من سلسلة طويلة من التفكير الذى يعتمد على البديهيات والأوليات . أما مقياس الحقيقة فهو ليس التحقيق التجريبى وإنما اتباع هذه الطريقة . ولقد استبدلت حركة النهضة البديهيات بالحقائق الرياضية ، ولكنها أبقت على اعتبار أن الهدف الذى ترمى إليه هو بطبيعته جدلى نظامى ، حتى حين أضافت إليه الاعتماد على الطبيعة . وقد بلغت غاية تطور هذه الطريقة فى كتاب نيوتن « مبادئ الرياضيات » . وما زال علماء الفيزياء حتى يومنا هذا على نفس هذه المبادئ من أن العلوم التجريبية ترتاب فيها .

المثل الأعلى العلمى للنظام الأرسطوطاليسى التومائى :

اعتمد توما الإقوينى على هذه الطريقة فوضع نظاماً علمياً شاملا . غير أننا لو قارنا بين أهداف هذا العلم وأهداف العلم الجديد لوجدنا بينها فوارق كثيرة . فالعلم الحديث يهدف إلى التنبوء عن المستقبل والسيطرة على الطبيعة ، بينما ينشد علم القرون الوسطى فهم الطبيعة لا تصورها ، وتأملها لا السيطرة عليها . فهدفه إذن هو الحكمة وفهم معنى الأشياء ومغزاها ، وفوق ذلك كله إدراك الغاية الرئيسية لوجود الإنسان ومعنى الحياة الإنسانية ومعنى الخليقة كلها وعلاقتها بالإنسان .

ومن هنا كان الموضوع الرئيسى لهذا العلم – هو الله الذى – يعطى معنى الوجود . أما العلم الحديث فيعلمنا القيام بعدد أكبر من الأعمال ، إذ يأخذ عناصر الطبيعة مستقلة بعضها عن بعض فيمعن فيها بحثاً وتنقيباً . ولكنه لا يتصف بالحكمة . ولا يفرق بين ما يجب وبين ما لا يجب أن يكون . وعندما تثار أكبر مشكلة على الإطلاق ، وهى البحث عن المعنى الذى يستطيع الإنسان أن يعطى لحياته فى هذا العالم ، يقف متردداً يائساً أو يقرر أنه غير ذى صلاحية للبت فى الأمر . قد يكون توما الإقوينى مبالغاً فى طموحه . وقد يكون جوابه وليد الأمل والخوف . ولكن طموحه كان فى موضعه حتى ليجدر بالناس أن يأخذوا به من جديد . وربما كان السبب فى إهمالنا البحث عن الأهداف راجعاً إلى حد كبير لفلسفة القرون الوسطى المدرسية التى اعتادت بسهولة أن تجد أهدافاً فى جميع ما تبحث عنه وهو أمر لا نوافق عليه اليوم كأسلوب للبحث العلمى . فالنقص فى عقليتنا الحديثة مرجعه كونها رد فعل لهذا الموقف .

كان العلم اليونانى مهمّا بالدرجة الأولى بالحياة الإنسانية فكان علم حياة (بيولوجيا) لا علما رياضيا . لذلك أصاب نجاحاً كبيراً فى دراسة الإنسان وأعماله ، أما فى دراسة الطبيعة وعناصرها ، فلم يصب من النجاح إلا قليلا . ويتضح هذا التباين عند أرسطو ، فكتبه فى علم الأخلاق والسياسة من المعجزات غير أن كتابه فى علم الطبيعة مثار للسخرية والهزء . أما توما الإقوينى فقد قبل العلمين معاً . ويمكن القول بصورة عامة أن ما سعى الإغريق لمعرفته لم يكن منشأ الأشياء ، ولكن وظائفها ، أو فضائلها . لهذا تراهم يتساءلون مثلا : لم تصلح الأشجار والأحجار والناس والمدن ؟ ومعرفة العربة ليست مرادفة لمعرفة طريقة صنعها ، وإنما لمعرفة استعمالها بصورة صالحة . ومعرفة الإنسان ليست مرادفة لعلم التشريح وإنما لمعرفة الحياة الصالحة . فموضوع العلم إذن هو الأهداف أو ما يمكن أن تتحول الأشياء إليه . وبتعبير أرسطو « صور الأشياء » فالهيولى هى « مادة الأشياء » و « الصورة » هى شكلها الأخير ، ومعرفة شجرة الصنوبر

هى فى معرفة الصنوبرة المثالية وما تتكون منه ، ومعرفة الحجر هى فى معرفة أفضل عتبة حجرية ، أما العالم الحديث فهو يعرف الساعة بعد تحليلها ومراقبة أجزائها أثناء دورانها بينما الذى يهم توما الأقوينى من الأمر إنما هو فهم الزمن وكيف تعينه الساعة . ومن الواضح أن هذين النوعين من المعرفة القديمة والحديثة ضروريان . إذ يستحيل أن نصنع ساعة دون معرفة علمية فنية . ولكننا لن نفكر فى صنعها ، ولن نستطيع استعمالها إلا إذا عرفنا الغاية التى صنعت من أجلها .

إن خطيئة أرسطو والإقوينى بالنسبة لطريقتنا الحديثة فى التفكير ، لم تكن فى بحثهما عن الغايات والأهداف ولكن بجعل تلك الأهداف والغايات فى غاية التبسيط والجمود . فلقد نظرا إلى الوجود بكامله على أنه عدد لا متناه من الأنواع التى تسعى لتحقيق ذاتها كل بطريقتها الخاصة . وكلما تعذر تحقيق هذه الأهداف المتخيلة مسبقاً وجدا فى ذلك دليلا على الفشل والخطأ . فالعالم بالنسبة إليهما إنما هو من صنع العقل ويجب أن يفسر كما تفسر أفعال رجل واحد : أى بالنسبة للحوافز التى تدفعه للفعل . قد نبتسم مع موليير عندما يجعل من مثل هذه المعرفة موضوعاً لمسرحية هزلية تغنى جوقته فيها « إن من يأخذ الأفيون ينام » لأن فضيلة الأفيون فى أن تجعل الحواس تتخدر والناس ينامون . ولكن هذه المعرفة معرفة هامة إذ أن نفع الأفيون فى كونه مادة مخدرة مهما كانت خصائصها التى تؤدى إلى ذلك ، ونفع الجسد فى العقل مهما كان أصل الجسد . وما يصح فى كل عضو أو جوهر يصح فى جسم الطبيعة بكامله : فنفعه هو أن يجعل الخير والحياة والسعادة أموراً ممكنة . أما حيث بالغ كل من أرسطو والإقوينى فى حيز الافتراض فهو تطبيق أنواع النفع وهى معقدة وخاصة بالإنسان — على العالم كله بعد تحويلها إلى نظام بسيط موضوعى ومطلق . وقالا بأن للكون علة . وغايته هى فيما يبرر وجود الكون للإنسان : أى فى أنه يخدم الخير . أما حيث يتعديان حدودهما العلمية الضيقة دون أن يأخذا ببينة الاختبار التى يقوم عليها

العلم الحديث فهو فى تفسيرهما العلل التى تحدث التغيرات فى العالم على مثال الشوق الإنسانى ، وفى نظرتهما إلى جميع الأشياء الحية المتحركة كأنها منجذبة نحو ما يمكن أن نسميه بمحبتها لمثلها العليا التى لم تتحقق . أما العالم الحديث فهو يفضل أن يحصى كل خطوة فى هذه التغيرات ، ويشك فى وجود الأهداف ، ويرى فى الحديث عن قوة المحبة ضربا من ضروب السحر . لكن هذا الإيمان فى أن العالم قد صنع ليخدم بالواقع أهداف الإنسان ، وفى أن الأشياء لا تتجه نحو الكمال فحسب بل إن الطبيعة بكاملها تتجه نحو الكمال ، كان هو عين الإيمان بالله عند القرون الوسطى . ولقد درس الناس الكون ليتبينوا كيف أن محبة الكمال فيه هى التى تحرك العالم . والعالم الحديث يسعى لأن يعطى الإنسان المعرفة الإلهية التى تمكنه من القيام بهذا العمل . ولكنه يهمل فى الوقت ذاته معرفة أفضل شيء يجب أن يقوم به. وبكلمة أخرى يهمل إعطاؤه توجيها روحياً أخلاقياً . فالعلم الحديث إذن هو علم الطبيعة بينما علم القرون الوسطى كان شيئاً أقل قوة وأكثر أهمية من ذلك إذ كان علم الأخلاق — وهو العلم الذى بوساطته فقط يستطيع الإنسان أن يحب الخير وأن يسعى باستمرار إليه — وقد يمكنه علم الطبيعة أن يريح العالم بكامله ولكنه قد يخسر نفسه . ويوجز القديس فرانسوا حكمة القرون الوسطى بهذه الكلمات : « لنفترض أن لديك من البراعة والعلم ما يمكنك من معرفة جميع الأشياء والتكلم بجميع اللغات والإحاطة بمجارى النجوم وجميع الأمور الأخرى . ومع ذلك بوسعى أن أسألك : أى شيء هو هذا الذى تفخر به ؟ إن شيطاناً واحداً فى الجحيم يعرف أكثر من جميع رجال الأرض . ولكن هنالك شيء واحد يعجز الشيطان عنه وهو الإيمان بالله وفيه مجد الإنسان وعظمته »[١٨]. إن فى هذه الكلمات لمعان بليغة يجدر أن يفكر بكنهها عالم الطبيعة الذى يحاول اكتشاف غاز سام جديد ، أو عالم الاقتصاد الذى يسعى للتوصل إلى معرفة النتائج المحتمة لقانون العرض والطلب .

وهذا الاهتمام فى أهداف الأشياء هو أساسى لدى جميع علماء القرون

الوسطى . ولابد عند هذا الحد من أن نقول كلمة حول المشكلة الأساسية لهذا العلم وهى مشكلة ذات تشعبات كثيرة تتناسب مع تعدد أوجه الاهتمام البشرى . كان تفكير أرسطو يدور حول المنطق ، وكان كتابه فى المنطق أول كتاباته المعروفة ، لذلك كان من الطبيعى أن يصاغ بحدود وتعريفات منطقية انتهت — حين حاول الشراح تفسيرها والتعليق عليها إلى مشكلة النزاع بين الإسمية والواقعية Nominalism and Realism . ومن أوجه هذه المشكلة النزاع بين الفرد والمجتمع الذى هو عضو فيه وما لكل منهما من أهمية نسبية . وتتلخص المشكلة فى هذا السؤال : أيهما أكثر أهمية : أهو ذلك النوع الإنسانى المتحكم « بما له من صفات ووظائف إنسانية ؟ أم هم الأفراد الذين يتكون منهم النوع ؟ وأيهما على مستوى أعلى : الجماعة والكنيسة والنقابة ، أم الأفراد الذين تتألف منهم كل هيئة من هذه الهيئات ؟ فأما القرون الوسطى فلأنها كانت أفلاطونية النزعة ، فقد أجابت : إن الإنسان المجرد والكنيسة هما أكثر أهمية وأعلى شأناً . وذهبت إلى أن النوع أو الكلى يوجد بذاته بصرف النظر عن أعضائه وجزئياته . فهو سابق لهما من حيث الزمان وهو أكثر حقيقة منها ، وهو صانعها وأصل كيانها . وقد اتفق هذا التفسير بصورة طبيعية مع التنظيم الجماعى المتدرج ذى الطبقات الذى كان سائداً آنذاك . فعظم الكنيسة والنقابة والنظام المطلق ، وساعد على توضيح الثالوث المقدس وكيف يمكن أن يكون الله فى ثلاثة أقانيم ، وكيف أن الأفراد جميعاً يمكن أن يذوبوا فى « الإنسان — النوع » آدم وينالون خلاصهم بالمسيح . وساق الإنسان نحو العلاء فرفعه بشكل منطقى من طبقة لأخرى حتى وصل به إلى الكائن الأسمى الذى هو كل الحقيقة ، والذى هو مبدأ الوجود ، وعلة الأشياء ، وذلك هو الله . وجعل غاية الإنسان الانطلاق من عبودية الفردية والعودة إلى الحقيقة التى لا ريب فيها أو الكل الأعظم الذى هو الله . فكان مذهباً أرستقراطياً تأملياً صوفياً . ولكنه بدا أيضاً كأنما ينتهى إلى الحلولية ، وإلى إنكار الفوارق بين الإله الكامل والعالم الناقص ، وإلى الخلط

ما بين الخير والشر وإلى جعل الحياة الأخلاقية والكفاح لتحقيق المثل العليا مهزلة لا معنى لها . فلا غرابة إذن فى أن ينشأ ، كرد فعل له ، مذهب على الضد منه ، ينادى بأن الأنواع أو الكليات والمثل إنما هى مجرد ألفاظ ورموز . أما الحقيقة فهى كامنة فى الفرد . وذلك هو المذهب اللفظى . وقد نتج عن هذا المذهب الجديد اهتمام أساسى بعالم الأشياء المحسوسة الذى نعيش فيه ، وبالأعمال الصالحة ، وحياة المواطن الصالح . فهو مذهب يؤكد النزعة الفردية أكثر من سيطرة الجماعة ، والديمقراطية أكثر من التدرج المنظم ، والاهتمام بالعالم المادى وتنشيط الصناعة أكثر من تأمل الله ، والقومية أكثر من العالمية الشاملة ، والحرية أكثر من الوحدة . وما كان بوسع الكنيسة أن تعتنق أيًّا من المذهبين . فقد حاولت بوساطة توما الإقوينى أن تتبع الحل الأرسطوطاليسى الوسط الذى يدعى أحياناً بالمذهب الواقعى المعتدل ويدعى أحياناً أخرى بالمفهومية Conceptualism . يذهب أتباع هذا المذهب إلى أن الكلى موجود وله أهميته ، ولكن وجوده محصور بالجزئى . فوجود الجماعة هو من أجل أفرادها ولا وجود لها بالاستقلال عنهم ، وهى ليست غاية فى حد ذاتها ، ومع ذلك فالأفراد يتقومون بمعنى حقيقى بالجماعة التى يشكلون قسما منها . هذا هو كنه نظرية القرون الوسطى فى المجتمع كما رأينا حتى الآن . وهى تتعارض بشكل واضح مع النزعة اللفظية التى تميز بها المتأخرون من مدرسى القرون الوسطى الذين أنكروا حكم الجماعة لمصلحة الأفراد . وانتهت بصورة طبيعية إلى النزعة الفردية التى أدت إلى حركة الإصلاح والمذهب البروتستانتى . . ومما تجدر ملاحظته أن معظم اللفظيين كانوا من الفرنسيسكان الإنكليز . أما اللاهوت الكاثوليكى والمنظمات الكاثوليكية فلم تتخل عن المذهب الواقعى المعتدل .

ولكن مهما تكن النزعات المدرسية هدامة للانصهار الذى تحقق فى القرون الوسطى — هذا إذا لم نقل أن جوهر الفلسفة المدرسية بالذات كان يمكن أن يشكل مثل هذا الخطر — فإن هذه النزعات لم تظهر حتى القرن الثالث عشر

وكان العالم حتى ذلك الحين منصرفاً كل الانصراف إلى عمله العلمى ، قائماً بوظيفته فى المجتمع المسيحى ومشكلاً فى النتيجة مجداً من أمجاد الإيمان . فلقد أوجد انسجاماً بين جميع أنواع المعرفة مسيحية كانت أم وثنية ، وأخضعها لهدف اجتماعى واحد . إن الخلاصات التى وضعها توما الإقوينى إنما هى خلق فى غاية الإبداع لا يقل عن الكاتدرائيات الكبيرة أو عن الملهاة الإلهية لدانتى ، وإن كان ينقصها زينة الأولى وخيال الثانية . ومع ذلك فلها خيالها ومجدها الخاص إذ جمعت حكمة جميع العصور وأحكمت بينها كلها بمنطق قوى منسجم وكأنها أنشودة رائعة فى تمجيد الحقيقة التى هى الله . ولا نبالغ إذا قلنا إن العلم لم يتوصل من قبل أو من بعد لأن يجد تعبيراً قوياً عن روح عصره بمثل هذا الشكل ، ولا حقق مثل هذا الانسجام بين المعرفة والشوق .

المثل الأعلى لعالم مسيحى موحد :

لقد استعرضنا حتى الآن مختلف الطبقات التى يتألف منها مجتمع القرون الوسطى وبقى علينا أن ننظر إلى هذا المجتمع كوحدة كاملة . ذلك أن أكبر مأثرة حققتها القرون الوسطى هو أنها استطاعت ضمن نطاق العالم الغربى أن ترتفع إلى إدراك المثل الأعلى المسيحى لعالم موحد ، وأن تخضع الهيئة البشرية لأهدافه . ثم إن الحضارة الغربية شكلت فى ظل الكنيسة يوم كانت القرون الوسطى فى أوج ذروتها — شكلت مجتمعاً كبيراً منسجماً له آمال مشتركة ومؤسسات متجانسة شاملة . لكن هذا التجانس كان راجعاً ، والحق يقال ، إلى نظام اقتصادى ابتدائى كأن تجد كل قسم فيه ، من إقطاع واسع ، وملكية كبيرة ، أو مدينة أو بلد — منفصلا تمام الانفصال عن غيره ، مكتفياً بذاته ، وبالتالى قوى الشبه بغيره . وإذا كانت هنالك فوارق فهى عمودية لا أفقية ، إذ وجدت الملكيات الواسعة فى كل مكان أكثر مما وجدت الدول المختلفة . أما مانجده فى العالم الحديث من تنوع فى التعبير عن الحياة ، فأمر لم يكن

معروفاً فى القرون الوسطى ، فأينما حللت فى أوروبا ، من سكوتلندا إلى نابولى ، ومن أسبانيا إلى بروسيا . كنت تجد عين الإقطاعية وعين الزراعة والمدن والنقابات وكنت تجد الكنيسة فى كل مكان . وحيثما توجهت فى أوربا كانت الحياة تمضى على نفس النمط ، فى كل قصر إقطاعى ، وفى كل كوخ وكل دير وكل سوق . أمام هذا التشابه البسيط التركيب كان سهلا أن تنتشر ثقافة الكنيسة فى العالم المسيحى ، دون أن يعيقها تميز فى الإقليم أو فى القومية . على أنه عندما تطورت الحياة الاقتصادية وخرجت من حدود الملكية الإقطاعية والمدن المنعزلة المستقلة إلى الأمة الواحدة ، وأوجدت حياة أكثر تعقيداً ، وفتحت للعقل مجالا أكثر اتساعاً وغنى ، تراجعت تلك الوحدة السهلة أمام الاقتصاد القومى ، والثقافة القومية ، والديانات القومية . ولسنا ندرى ما إذا كانت الحياة الصناعية الحديثة ، بما فيها من تجانس كثير معقد ، قادرة على أن تعيد مثل هذه الوحدة — وإنما على المستوى الأعلى الذى حققته الإنسانية اليوم .

ولعل قضية اللغة — التى كانت من أهم العوامل فى نشوء الدولة القومية الحديثة ، توضح ما ذكرناه . فاللهجات وإن اختلفت فى القرون الوسطى من قرية إلى قرية ، إلا أنه لما لم تكن هنالك لغة واحدة يتكلم بها أهل منطقة كبيرة كانت الثقافة القومية أمراً مستحيلا ، واللغة الواحدة الشاملة ضرورة قصوى . ومع أن اللاتينية كانت لغة الكنيسة من المجر إلى غرينلاند فقد وجد إلى جانبها لغة أخرى أخذت تدريجياً تعادلها فى الشمول والانتشار ، هى اللاتينية العلمية . وهى لغة طبقة الفرسان . فقد كانت أداة الثقافة العامة ووسيلة التعبير فنظمت فيها الأناشيد وكتبت القصص التى كان أصحاب البلاطات المختلفة يتلذذون بالاستماع إليها . وحملها النورمنديون إلى إنكلترا وصقلية والقدس . ولقد رأينا كيف أن القديس فرانسوا كان يطرب بالاستماع إلى مقاطعها ونبراتها . وكان للفارس أن يغامر بكل أرض مستعيناً بها ، مثلما كان للراهب أن يتأكد من التفاهم مع الناس حيثما حل وارتحل .

قد تتحارب الطبقات ، ويتبارز الفرسان ، وتتبارى المدن بعضها مع بعض ولكن غاية مشتركة وحياة واحدة بسطت ظلها فوق هذا العالم المسيحى الكبير . وقد رأينا أن الكنيسة هى التى أحكمت رباطه . ولكن مؤسسة أخرى حاولت بدورها فى القرون الوسطى أن تعبر عن هذا المثل الأعلى لعالم مسيحى موحد . تلك هى الإمبراطورية الرومانية المقدسة التى ظهرت على مسرح التاريخ قبل أن تدرك البابوية كامل سلطتها بعدة قرون ، فبدت لذلك وكأنها دائمة التطلع إلى الوراء ، وكأن ما تهفو إليه من إعادة أمجاد القياصرة وبركات السلام الرومانى يبدو وكأنه فى غير موضعه وغير زمانه . ومع ذلك فإن هذه المحاولة لإحياء إمبراطورية شاملة راقت للكثير من الناس ، وقام كفاح طويل لتحقيق أمر تبين فيما بعد أنه مثال ضائع .

تحارب الإمبراطور الجرمانى والبابا خلال ثلاثة قرون منهكة من أجل السيطرة الكاملة . ولكن هذا الصراع الطويل لم يكن صراعاً بين الكلى والجزئى ، وإنما كان صراعاً بين الجبهة الدينية والجبهة المدنية من أجل السيطرة على المجتمع . وما أوشك القيصر أن يقر بالفشل ، حتى ظهر ملوك الدول القومية — ونادوا بما نادى به ، وربحوا المعركة . والدولة التى استعملها متشرعو الإمبراطورية هى بعينها التى استعملها ملوك فرنسا وإنكلترا ضد الإمبراطور والبابا معاً . فهؤلاء الملوك أيضاً زعموا أنهم يحكمون بالاستناد إلى الحق الإلهى ، وأيدتهم طبقات التجار التى كانت قوتها فى نمو وتزايد ، لما فى ذلك من مصلحة لها ، إلى أن أدركوا ما يريدون . وبعد ذلك ابتدأ الصراع فى سبيل الحرية ، وما كان صراعاً تتزعمه القوة الدينية ضد القوة الروحية ، بل كان صراعاً تزعمته الكنيسة ضد الملوك ، وهو الصراع الذى تميز به العصر التالى . وسواء أكان من الضرورى أن تكون الكنيسة حرة وصاحبة السلطة العليا بحيث لا يحكم الإمبراطور إلا بسلطة البابا ! أو كان كل من الإمبراطور والبابا ممثلين لله على الأرض ، فإن

أحداً من الناس لم يشك فى صلاحية البابا الكلية فى الأمور الروحية ، أو فى ضرورة الوحدة الشاملة تحت سلطة القيصر فى نطاق الإمبراطورية .

دانتى والملكية الشاملة :

إن كتاب دانتى عن النظام الملكى هو أفضل تعبير لهذا المثل الأعلى الذى يهدف إلى تحقيق عالم مسيحى موحد ، كما أنه فى الوقت ذاته يظهر التباين القوى بين هذا الاتجاه وبين اتجاه القوميات المتنافسة فى عصرنا الحديث . ولا نشك فى أن دانتى كان من أكثر أبناء الكنيسة ولاء لها ، ولكنه كان أيضاً رسول فكرة الإمبراطورية. فلقد حلم دانتى بالسلام العالمى ، واستهوته كما استهوت غيره من دعاة الإمبراطورية ، رؤية القوة المنظمة التى قامت عليها روما القديمة ، والتى انتشرت بعد إحياء دراسة القانون الرومانى فى جامعة بولونيا ، فتجسم له مثل أعلى قوامه البابا والإمبراطور باعتبارهما معا وريثان للدولة الرومانية ، يحكمان العالم لنفس الغاية ، كل منهما بحسب وسائله وضمن حقله الخاص . قال :

« يمكن أن ندرس الإنسان بالنسبة لأحد قسميه الرئيسيين : وهما جسده وروحه. فإذا اعتبر من ناحية جسده فهو فانٍ . وإذا اعتبر من ناحية روحه فهو خالد . وإذا كان الإنسان يحتل مركزاً وسطاً بين الفناء والخلود وجب أن يكون فى طبيعته عناصر من الفناء والخلود معاً . ولما كانت كل طبيعة قد أعدت لغاية فى الوجود ينتج عن ذلك وجود غايتين بالنسبة للإنسان . . . غاية بالنسبة لما هو فان فيه وغاية بالنسبة لما هو خالد منه . وهكذا رسمت العناية الإلهية غايتين للإنسان : أولا : سعادة الحياة الدنيا وقوامها فعل قواه الطبيعية . . . ثانياً : غبطة الحياة الأبدية وقوامها التمتع بالحضرة الإلهية التى تعجز قوى الإنسان الطبيعية وحدها عن إدراكها إذا لم تؤيدها نعمة إلهية . ومن هنا تنشأ ضرورة وجود سلطتين لتوجيه الإنسان مقابل غايته فى الحياة . سلطة الحبر السامى الذى يقود الجنس البشرى إلى الحياة الأبدية بوساطة الوحى . وسلطة الإمبراطور الذى يقوده إلى السعادة الزمنية بوساطة

التعليم الفلسفى . وبما أنه لن يستطيع أحد أن يحقق ذلك ، أو لا يستطيعه إلا القلائل وبعد جهد كبير ، إلا إذا هدأت الرغبات الجامحة ، وتحرر الجنس البشرى لينعم بالراحة التى تنشرها سعادة السلام ، كان ذلك هو الغاية التى يجب على الوصى والأمير معاً أن يعملا لها . وبذلك يمكن أن تمر هذه الحياة الدنيا فى حرية وفى سلام»[١٩] .

كذلك دعا دانتى إلى تأسيس دولة عالمية . ويمكن القول إن مثل هذه الدعوة لم تستند قط إلى أسس أعلى من الأسس التى وضعها دانتى لها ، قال :

« إذا أخذنا الجنس البشرى بمجموعه نجد أن وظيفته الأساسية هى تحقيق كامل إمكانياته الفكرية باستمرار . أولا بوساطة التأمل وثانياً بوساطة العمل الذى هو امتداد للفكر ومستمد لأهميته منه . . . ومن الواضح أن الجنس البشرى لا يستطيع أن يحقق مهمته بسهولة وحرية إلا إذا تهيأ له جو من الهدوء والطمأنينة والسلام . . . ينتج عن ذلك أن السلام الكلى هو أفضل الأشياء التى أعدت فى سبيل غبطتنا . ومن هنا فإن النذير السماوى الذى رنّ فى أسماع الرعاة لم يبشر بثروة أو لذات أو مراتب عظيمة أو حياة طويلة أو صحة أو جمال . ولكنه كان نذيراً للسلام . وكذلك أيضاً كانت تحية المسيح المنقذ للناس إذ قال : « السلام لكم جميعاً » [٢٠] .

فإذا أردنا إذن القضاء على الحروب وجميع أسبابها وجب أن تخضع الأرض بكاملها وكل شعوبها لأمير واحد يمتلك كل ما يحتاج إليه فلا تنشأ لديه رغبة فى شيء ليس عنده . ويكون بوسعه حينئذ أن يجعل الملوك راضين بحدود ممالكهم ، فيخيم السلام ، ويحب الناس فى مختلف ديارهم بعضهم البعض وتحصل كل عائلة على جميع ما تحتاج إليه بفضل هذه المحبة فيعيش الإنسان بسعادة دائمة وهى الغاية التى خلق من أجلها . . .[٢١] . وهكذا يتضح أنه لا بد لتحقيق رخاء العالم من ملكية أو إمبراطورية [٢٢] .

ويسرد دانتى بكلمات مأثورة دليله من أجل إقامة محكمة دولية :

«قد ينشأ نزاع بين أميرين ليس لأحدهما سيادة على الآخر وذلك بسبب هفوة يرتكبانها أو إثم يجنيه أحد رعاياهما . فلابد من فض النزاع بينهما وإعطاء حكم بحقهما . ولما كان أى منهما لا يعترف بالآخر لأنهما لا يخضعان لبعضهما البعض ، والندّ لا يمكن أن يسيطر على الندّ ، وجب أن يوجد فريق ثالث له سلطة أوسع ليحكم فى النزاع بين الاثنين بفضل قوته » [٢٣] .

هذه السلطة الكلية الشاملة التى نادى بها دانتى بالنسبة للإمبراطور ادعاها البابا لنفسه ومارسها فى الواقع . وعلى هذا الأساس فإن البابا أنسونت الثالث ، الذى أعطى ملك فرنسا الأملاك التى كانت تخص ملك الإنكليز فى البلاد الفرنسية ، دافع عن حقه فى تسوية النزاعات وفض الخلافات قال :

«إن من واجبنا وحقنا تقويم جميع الأفراد المسيحيين حين يرتكبون خطيئة مميتة ، وإذا رفضوا الانصياع لما نقول وجب أن نجبرهم على ذلك بفرض العقوبات الكنائسية . وإذا قال أحد من الناس يجب أن يعامل الملوك بطريقة وسواد الشعب بطريقة أخرى ، أجبنا مستشهدين بالشريعة الإلهية إذ قال الله تعالى : « احكموا سواسية بالعدل القوى والضعيف ، والكبير والصغير دون تمييز بين الأفراد » . ولكن إذا كان واجبنا أن نقاوم خطيئة الإجرام فإن من واجبنا بصورة أخص أن نفعل ذلك حين ترتكب خطيئة ضد السلام »[٢٤] .

ودانتى يعبر فى تعظيمه لفكرة الملكية الشاملة أفضل تعبير عن المثل الاجتماعى الأعلى للقرون الوسطى ، كما فى قوله :

« غاية الله أن تعكس جميع الأشياء مشابهتها له قدر ما تتمكن من ذلك الطبيعة الخاصة بكل منها . . . وينتظم الجنس البشرى على أفضل شكل ، ومن أجل أفضل غاية عندما يسعى للشبه بالله إلى أبعد حد ممكن . والجنس البشرى يصبح قوى الشبه بالله عندما يكون أقرب إلى الوحدة ، لأن مبدأ الوحدة هو فى جوهر

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الله وحده . ولذلك جاء فى الكتاب المقدس: « اسمعى يا إسرائيل، الرب إلهنا هو واحد ». ويصبح الجنس البشرى واحداً عندما يتحد مع بعضه البعض ».[٢٥] . الوحدة . . . تلك الوحدة التى ضمت بين جناحيها الواسعين جميع الأفراد وجميع الشعوب ، بل قل جميع المخلوقات على وجه البسيطة ، وكل حقيقة جزئية صغيرة ، وحملتها كلها على أجنحة الروح نحو الوحدة السامية المتعالية، وحدة الله ذاته ، هذه الوحدة هى المثل الأعلى السامى للعصور الوسطى .

المصادر

1. A. L. Guérard, *French Civilization - From its Origins to the Close of the Middle Ages*, 214.
2. *Song of Roland*, Leonard Bacon tr., 55.
3. *Nieblungenlied*, D.B. Shumway tr., 291.
4. F.W. Cornish, *Chivalry*, 148.
5. Chaucer, *Prologue* to *Canterbury Tales.*
6. Bartholomew of England, in *Medieval Lore*, 54, 55.
7. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, II, ii, 66, i.
8. Title of one of Anselm's chief works.
9. Bernard, *Ep.* 191, quoted in Taylor, *Medieval Mind*, I, 416.
10. Bernard, quoted in Henry Adams, *Mont-Saint-Michel and Chartres*, 315.
11. *Ibid.*, 315.
12. *Ibid.*, 315.
13. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, Bk. I, chs. 1 and 2; tr. by Rickaby as *Of God and His Creatures.*
14. *Ibid.*, ch. 37.
15. *Ibid.*, ch. 2.
16. Dante, *Convivio*, Second Treatise, ch. I.
17. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, ch. 7.
18. Francis, quoted in P. Sabatier, *Life*, ch. XVII.
19. Dante, *De Monarchia*, Bk. III, ch. 16.
20. *Ibid.*, Bk. I, ch. 4.
21. Dante, *Convivio*, Fourth Treatise, ch. 4.
22. Dante, *De Monarchia*, Bk. I, ch. 5.
23. *Ibid.*, Bk. I, ch. 10.
24. Innocent III, quoted in A. J. Carlyle, Medieval Political Theory in the West, II, 219.
25. Dante, *De Monarchia*, Bk. I, ch. 8.

المراجع

كتب عامة : اقرأ بالإضافة إلى مراجع الفصلين الأول والثانى

Henry Adams; Guérard, Pt. II, Bk. II; Taylor, Bk. IV; E. Power, Coulton, *Life in the M.A.;* Boissonade; Luchaire; J. Evans, *Life in Med. France;* L.F. Salzman, *English Life in the M.A.;* C.V. Langlois, *La Société Française au 13e siècle, La Vie en France au M.A.*

الفروسية

F.W. Cornish, *Chivalry ; Cam. Med. Hist.*, VI, c. 24; E. Prestage, ed., *Chivalry:* O. Cartellieri, *The Court of Burgundy. Song of Roland, Niebelungenlied, Parzival.* Chaucer, *Canterbury Tales; Aucassin and Nicolette;* Chronicles of Joinville and Froissart; Malory, *Morte d'Arthur,* Coulter, *Medieval Garner.* G. Saintsbury, *Flourishing of Romance.* See also Myers and P. Monrow. For the peasant, E. Power; Coulton, *Medieval Village;* Davis, *Life on a Med. Barony* K.W.D. Fedden, *Manor Life in Old France.*

المثل الاقتصادية العليا فى القرون الوسطى

R.H. Tawney, *Religion and the Rise of* Capitalism, pp. 3-62 ; A.P. Evans, *Problem of Control in Med. Industry,* in *Pol. Sci. Quart.,* 1921; L.H. Haney, *Hist. of Econ. Thought.* G. O'Brien, *Med. Econ. Theory ;* V. Brants, *L'Economie politique du M.A.* Arts. Guilds," Just Price," Law Merchant," Usury," *En. Soc. Sciences.* Bede Jarrett, *Social Theories of the Middle Ages.* Tr. of documents in A.J. Monroe, *Early Economic Thought.*

علم القرون الوسطى والجامعات

Cam. Med. H., VI, c. 17; C. H. Haskins, *Rise of the Universities;* H. Rashdall, *Universities of Europe in the M.A.* On the thought of the Schools: Taylor, *Med. Mind,* II, chs. 39, 40; E. Gilson, *La philosophie au M.A.* [by far the

best survey); Gilson, *Spirit of Med. Philosophy;* W. Turner, *H. of Phil.* R. McKeon, *Selections from Med. Philosophers*, with excellent introductions. Standard accounts, M. de Wulf, *H. of Med. Phil.*, B. Geyer, in Ueberweg, *Ges, der Phil.*, II. De Wulf, *Phil. and Civil. in the M.A.*, *Med. Phil.* For the earlier period, R.L. Poole, *Illustrations of the H. of Med. Thought and Learning.* Anselm, *Cur Deus Homo* ? J. McCabe, *Abelard.* Gilson, *St. Bonaventura.* On Aristotelianism: Aristotle, *De Anima, Organon, Physics, Metaphysics.* Brief accounts by A.E. taylor, W.D. Ross, Mure, Hantz, *The Biological Motivation of A.'s Phil.*; C.W. Shute, *Aristotle's Psychology;* W. Barrett, *A.'s Analysis of Movement;* E.H. Johnson, *The Argument of A.'s Metaphysics;* P. Duhem, *Système du Monde*, I, c. iv; Wicksteed and Cornford ed. of the *Physics.* Thomas Aquinas, *Summa Theologica, Summa contra Gentiles.* Studies by Gilson [best), M. Grabmann, M.C. D'Arcy, A.D. Sertillanges. Dante, Temple ed., esp. *Convivio.* Santayana, *Three Phil. Poets;* P.H. Wicksteed, *Dante and Aquinas.* Criticism in Joyn Dewey, *Reconstruction in Phil.*, chs. ii, iii.

المثل السياسية العليا

G.H. Sabine, *A History of Political Theory*, Pt. II; *Growth* W.A. Dunning, *H. of Political Theories*, I; C.H. McIlwain, *of Political Thought in the West;* O. Gierke, *Pol. Theories in the M.A.;* R.W. and A.J. Carlyle, *H. of Med. Pol. Theory in the West.* Augustine, *city of God;* N.H. Baynes, *Political Ideas of St. Augustine's De civitate Dei;* Gilson, *St. Augustine*, c. 4; J.N. Figgis, *Pol. Aspects of St. Augustine's City of God.* Thomas Aquinas, *Summa Theol.*, Prima Secundae, qq. 90-108; B. Rolland-Gosselin, *La doctrine politique de S. Thomas d'Aquin.* Dante, *De Monarchia*, Oxford ed. with int., *The Pol. Theory of Dante*," by W.H.V. Reade. *Social and Political Ideas of Some Great Med. Thinkers*, ed. F.J.C. Hearnshaw.

القانون الرومانى

Cam. Med. Hist., V, c. 21; Taylor, c. 34; Rashdall, c. 4. Munroe Smith, *Development of European Law*, Bk. iii. C.G. Crump and E.F. Jacob, *Legacy of the M.A.* P. Vinogradoff, *Roman Law in Med. Europe;* J. Declareuil, *Rome the Law-Giver.* E. Barker, *The Conception of Empire*, in C. Bailey, *Legacy of Rome.*


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الكتاب الثانى

عالم النهضة الجديد



الفصل السادس

الجديد فيما يعنى به العصر الحديث

الإنسان الطبيعى

نمو الروح الإنسانية التدريجى :

يصعب بالطبع أن نتحدث عن النهضة كما لو كانت عصراً واحداً أو قوة واحدة أو كما لو كان لها تاريخ معين كالثورة الفرنسية . هنا ، وبالرغم مما تميزت به حياة إيطاليا ونتاجها فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر من مآس وجمال أليم ، لم يكن عصر الإنسانيين وازدهار الفنون الإيطالية من الأحداث الرئيسية فى حياة الشعوب الغربية . فنهضة القرنين الثانى عشر والثالث عشر المبكرة كانت بلا ريب مولداً جديداً للعقل ، بينما نجد أن القوى التى تمخضت فى القرون الوسطى — والتى ظهرت بوضوح فى القرن السادس عشر عاملة على تهديم النظام القديم — لم تحدث ثورتها الأساسية فى طرق التفكير الإنسانى إلا فى القرنين السابع عشر والثامن عشر . ومع ذلك وبالرغم من أن الأشكال القديمة والاعتقادات القديمة استمرا ، نسبيًّا دون تغير ، فإن ذلك الدور الذى نسميه تساهلا بالنهضة ، كان يتميز بازدياد قوة المواقف والعناية التى لم تلعب حتى ذلك الوقت سوى دور ثانوى فى حياة أوروبا الغربية . ولقد فجرت هذه العناية المتزايدة القيود الضيقة والدقيقة التنميق ، التى كانت تحد عالم القرون الوسطى ، وتركت الناس يتلهون بحطامها المتناثر . وخلفت للعصر التالى مهمة البحث عن الأسس الواسعة التى يمكن أن يشيد عليها بناء جديد من ذلك الحطام . هكذا قيض لقصر فرساى المنظم الدقيق ؛ أن يعقب كنيسة رايمز .

ولئن كانت الظاهرة الرئيسية فى عصر النهضة زيادة فى النمو ، وتحرراً من روابط أثبتت الأيام أنها قيود ، فمن البديهى أننا نجابه هنا قوى جديدة نشأت داخل نظام قديم ، يرافقها توتر وضغط ، ومحاولات غير مستقرة للتوصل إلى نوع من الملاءمة بين أنواع الولاء التقليدية والدعوات الجديدة . فلقد كان عصر النهضة والإصلاح الدينى عصر تسويات وحلول متوسطة فوق أى شىء آخر . وإذا كان الكثيرون قد ثملوا بما فى الحياة من جمال وثروة من الشهوات والرغائب ، عندما استبد بهم الفرح بالآفاق الجديدة ، فإن آخرين يفوقونهم عدداً كبرونو Bruno وقفوا على عتبتها وجلين مترددين ، ليخسروا البيت الذى نشأوا فيه ، ولكن دون أن يجرأوا على المجازفة إلى هذا العالم المدهش . ثم إن أفضل ما فى النهضة والإصلاح — وهو الاندفاع الفنى النبيل — كان لا بد له أن ينتهى ليحل محله ما كان الناس بحاجة إليه — وهو عمل الرجولة الناضجة وما فيه من صعوبة ومشقة . كذلك لم يكن أسوأ ما فى الحركتين ليستمر : وهو التسوية المتناقضة بين التقليد المسيحى من جهة والنظرة الطبيعية الوثنية لحياة الإنسان ومشهدها من جهة ثانية . ولا بد من القول هنا إن الناس لم يفهموا أيًّا من الجانبين : فقد كانت الشعوب الغربية ، وهى تترك العالم القديم ، سائرة فى الطريق الموصل إلى العالم الجديد ، تتناول فى لهفة كل ما يقع تحت أيديها من كنوز الإغريق وروما . ولكن ما من إنسان استطاع أن يدرك طبيعة ذلك العالم الجديد حتى كان آخر القرن السابع عشر . ولم تؤثر فى الرجل العادى مختلف خصائص هذا العالم ، إلا فى القرن التاسع عشر . حتى إننا نلحظ فى مسرحيات برنارد شو لأول مرة ، بأن القديسين من أمثال جان دارك يتحدثون فى غير انفعال عن البروتستانتية والقومية ، اللتين كانتا تتأهبان للظهور .

إن المجتمع المنتظم الذى ساد القرون الوسطى ، سمح للقوى التى خلفته بأن تنمو إلى أن تجاوز نموها بصورة طبيعية ذلك الإطار الثابت الضيق الذى كانت تعمل ضمنه . ثم إن ما تراكم تدريجاً من فائض الإنتاج الاقتصادى ، وما تجمع

من أنواع السلع الكثيرة ، ونمو سكان المدن ، وازدياد الرغبة فى المعرفة ، جميع هذه الأمور دفعت بالناس لأن يزدادوا اهتماماً بأنفسهم وبمحيطهم . فاتجهوا بشوق صوب آداب الإغريق وروما ، التى كشفت لهم عن أناس كانوا يهتمون بمثل ما يهتمون هم به . وهذا بدوره دفعهم تدريجاً لأن يدرسوا العالم الواقعى الذى كانوا يعيشون فيه . أما تدرج الرياسات المعقد لمجتمع القرون الوسطى ، وما تضمنه من رقابة جماعية ثابتة ، فقد عجز عن سد الحاجات والمطالب الجديدة للطبيعة الإنسانية ، وعن تنظيم مختلف ضروب الفعالية البشرية المتنوعة المتغيرة . وتفجرت القوى المتركزة فى الأفراد فحطمت تلك الخيوط الدقيقة التى كانت تنظمهم فى روابط جماعية ، وازداد التأكيد على الإمكانيات الفردية ، والتعبير عنها ، فى كل ميدان من ميادين النشاط البشرى من دين ، وعلم ، وفن ، وحياة اقتصادية ، ورقابة سياسية . وتناقص الاهتمام فى تنظيم هذه الإمكانيات ضمن وحدات جامعة ، وضعف إحساس الأفراد بالمسؤولية الجماعية ، وأصبحت الفردية والكفاية مثلا أعلى لهذا الدور . ومن هذا المثل الأعلى انطلقت محاولة جديدة فى بناء نظام جديد للمجتمع ، رياضى وآلى أكثر منه عضوياً وريا سياً .

لقد تحدثنا عن قوى جديدة أخذت تعمل من ضمن الأشكال القديمة . وكانت هذه القوى متعددة أكثر منها بسيطة . لكنها كانت كلها ذات علاقة وثيقة بالقوة الأساسية التى سبق أن رأيناها تخرج البرابرة من حياة الرواد الجاهلين ، وتؤدى إلى بناء القرن الثالث عشر ، ذلك هو النمو الاقتصادى الذى مر به المجتمع الأوروبى فأدى فى بادئ الأمر إلى نشوء المدن وأخذ الآن يعمل على نشوء الأمم . إن التجارة والثروات المادية هى وحدها التى تستطيع أن تفسر نشوء الحضارة الغنية المتنوعة التى عرفتها فلورنسا مديتشى ، أو فرنسا فى زمن فرنسوا الأول ، وألمانيا فى عهد لوثر ، أو هولندا فى زمن إيرازموس . وهى العوامل ذاتها التى أدت إلى تأسيس أثينا فى عهد بريكليس وروما الإمبراطورية . حتى

لنستطيع أن نفسر كثيراً من ضروب التباين بين هذه الثقافات المختلفة باعتبار تغير العلاقات ما بين الطبقات الزراعية القديمة وطبقات التجار الجدد وأصحاب المصارف . على أنه يشترط الحذر من الانزلاق فى تفسير بالغ البساطة للأشكال الخاصة التى اتخذتها الحياة فى فلورنسا أو فى لندن . وعلى ذلك لا يجوز لعالم أن يجد تفسيراً اقتصادياً للغبطة التى كان بترارك يجدها فى المناظر الطبيعية . أو عن أساس صراع لوثر مع شخص الشيطان، مهما صعب فهم مضمون هذه الأشياء، بدون الرجوع إلى الاقتصاد .

ليس لنا أن نسرد هنا قصة التغيرات الاقتصادية الهائلة والمعروفة . تلك التغيرات التى بدأت قوتها تتأهب تدريجاً من حياة المدن فى القرون الوسطى ، وما لبثت أن اندفعت بسرعة متزايدة فى حياة المال والتجارة والزراعة والصناعة، حتى أخذت تحدث انقلابات فى الحياة اليوم تفوق ما أحدثته أى وقت سابق . لكن مغزى هذا النمو يجب أن يظل حياً فى عقولنا إذا حاولنا فهم تكون العالم الحديث . فقد استوجب التوسع التجارى اقتصاداً نقدياً ليحل محل اقتصاد المقايضة وتبادل السلع والمنتوجات الذى كان معروفاً فى أوائل القرون الوسطى . فتدفقت من مناجم ألمانيا ثروة من الفضة وصبت أميركا كنوزها من الذهب . وازدادت ثروة الملوك والنبلاء وفاقهم التجار بالغنى . وسرعان ما نشأت فى المدن الإيطالية والألمانية المصارف وأصحابها وما تتضمنه من أنظمة التسليف . واستثمر الأغنياء من أصحاب المصارف — كآل فوغر — ثرواتهم فى مشروعات واسعة من تعدين وصناعة وتربية مواشى وزراعة قمح . وخلقوا رأسمالية مكتملة . وأصبح كبار رجال الأعمال وأصحاب الشركات التجارية بحاجة لإنتاج أضخم بكثير مما كان يستطيعه نظام النقابات . وفتشت التجارة على عوالم جديدة تغزوها فوجدت الهند وأميركا ، وبذلك حلت سلع المعيشة الضرورية محل السلع الكمالية فى التبادل التجارى. واتضح أن المدن وحدات جد صغيرة وضيقة ، وأدركت التجارة حاجتها إلى أفق قومى قادر على تأسيس الإمبراطوريات الاستعمارية .

فى وجه هذه التغيرات الخارقة اتضح العجز الكلى لنقابات المدن القديمة وتنظيماتها التقليدية القائمة على أساس خدمة بيئة صغيرة. وعندما أخذت فى الانحلال أو قضى التشريع على وجودها، ازدادت الطبقة الجديدة من أصحاب المصارف الرأسماليين قوة . وحلت طبقة البورجوازيين — وهى الطبقة الوسطى الكبيرة — محل الكنيسة فى قيادة مجتمع المدن . ولما كانت هذه الطبقات التجارية بحاجة إلى حكومة ثابتة مستقرة لحمايتها ضد منافسيها فى البلاد الأخرى ، وإلى التحرر من تدخل النبلاء الإقطاعيين السخفاء، فقد عملت على بناء حكومات ملكية مركزية قوية . ثم إن التأييد الاقتصادى الذى كانت تستطيع تقديمه للملوك القوميين ، بشكل قطعات عسكرية متحركة وضرائب مالية، مكنت هؤلاء من تجهيز جيوش قوية وحررتهم من الاعتماد على التجهيزات العسكرية التى كان الإقطاعيون يعدونها . وأدى هذا بالنتيجة إلى تقوية الروابط القومية ضمن بلاد واحدة ، وإلى توطيد دعائم « السلام الملكى » و« القانون الملكى » . هكذا غلب الإقطاعيون على أمرهم وأخذت أراضيهم . ولم تكتف الطبقات الوسطى بذلك، فتحولت إلى الكنيسة تنهب ممتلكاتها وتجردها مما فى يدها . وسخرت الفن والعلم لتمجيدها ، كما أخضعت الطبقات الدنيا لخدمتها . ولما عظمت قوة المال والتجارة ، أخذت قوة المتمولين والتجار فى السياسة والاجتماع تزداد يوماً عن يوم . ولم تعد غاية المجتمع خدمة الله عن طريق المحبة المسيحية وإنما أصبحت غايته تأمين الرخاء القومى خدمة للطبقة الوسطى .

اقتضى هذا النمو السريع تكييفاً جديداً جوهرياً فى مؤسسات المجتمع كافة استوجب أيضاً إعادة بناء الحياة الفكرية بكاملها . ومع أن التغيرات التى اختبرها العقل الأوروبى فى هذا الدور ، وما تكشف له من معرفة جديدة ومثل عليا جديدة ، كانت متوقفة على عـــدد كبير من العوامل الأخرى ، لكن كل اعتقاد جديد ، وكل تغير فى النظر إلى الإنسان ومصيره ، كان من صنع أناس عاشوا فى مثل هذا المجتمع وتأثروا كثيراً وفى كل أمر ، بالقوة التى كانت

تعمل فيه . ولا يمكن أن نفهم الآمال الجديدة للأمم الأوروبية ومآثر هذه الأمم وأخطاءها إلا إذا فهمنا هذا الأساس الذى ارتكزت إليه . ولكن إذا بحثنا عن جذور عالم النهضة الجديد فى الأحوال الاقتصادية فإن تبريرها ومعناها يقومان على الروح والعلم الجديدين اللذين هدما الرهبانية والعلم الأرسطوطاليسى ، كما هدمت الرأسمالية والإقطاعية والنقابات .

تقوم هذه الروح الجديدة فى أعماقها على اهتمام متزايد فى الحياه الإنسانية كما يمكن أن نعيشها على هذه الأرض ، ضمن حدود الزمان والمكان، ودون ارتباط ضرورى بالعالم الثانى أو الأخروى. وهى تعنى بالنتيجة انحلال تلك الثنائية الشرقية التى زعمت على مدى سنين طويلة ، بأن شهوة الجسد إثم فى حق الروح ؛ وظهور اعتقاد محلها يقول بأنه لا يمكن أن تكون إثماً حياة الجسد والروح المنصهرين فى إنسان واحد ، بل هى خير ، وتعنى أيضاً أنه حين قدم المجتمع للفرد حياة أفضل من حياة المنجم الفجة التى تستنزف العرق والدماء فإن مزاج الرهبانية الانعزالية أخذ فى الأفول وحل محله مفهوم جديد حيوى لمنزلة الإنسان وللعذوبة والمجد الناتجين عن كونه حيواناً عاقلا.

وحدث أن أولئك الذين شعروا بنداء التجربة البشرية كان فى حوزتهم أدب كبير يستطيعون الالتفات إليه ، آدب كتبته شعوب مندفعة مثلهم وآراء حياة الإنسان الحرة فى محيطها الطبيعى . وتركت الحماسة المحمومة ، التى جعلتهم يجدون فى هذا الأدب تثبيتاً لحوافزهم الداخلية فى وجه مجتمع مدنى غنى ، أثراً لا يمحى على الشكل الذى أخذه هذا الاهتمام فى الإنسان الطبيعى . ولكن لو افترضنا أن جميع مخطوطات الإغريق وروما اختفت وراء كتاب الكاهن فى الفروض الدينية فإن النتيجة ما كانت لتختلف اختلافاً أساسيًّا ، إذ كان لا بد للناس أن يتجهوا صوب الإنسان والطبيعة . وربما لم يكن العـــالم الجديد ليخرج إلى الوجود بالسرعة التى خرج بها ، ولكن ربما أيضاً إن أمكن تجنب كثير من التيه والضلال ، الذى خبره الإنسان أثناء سيره فى الأزقة المظلمة .

والحقيقة أن النهضة اكتشفت الآداب الإنسانية لكنها وجدتها فى فلورنسا أو أوغسبرغ أو باريز ، لا فى الكتب القديمة . فالكتب كانت دائماً فى مكانها . وقد اكتشفها الناس حين نموا وأصبحوا قادرين على فهمها . فشيشرون الذى صقلته المدنية ، والذى أخذه عالم الإغريق الفكرى فأخرجه من المباحث الآلهية الحرة كما عرفتها أثينا ونقله إلى اللغة الرومانية — لغة السوق والمحاكم ، والذى اطرح من حكمة هيلاس — التى كانت بدورها متمركزة تمركزاً أساسيًّا حول الإنسان — كل ما أبعد العقل عن أهواء حياة الإنسان الفانية وإرادته ، أصبح بصورة طبيعية معبود أولئك الذين كانوا ينفقون أيامهم فى القصور أو فى الساحات العامة . أما مفهومه للثقافة أنها بصورة أساسية دراسة الإنسانية والآداب Studia humanitatisac litterarum فقد وجد ترحيباً لدى المستائين من « الحقائق الإلهية » التى سبق أن نادى بها توما الأقوينى .

النزعة الإنسانية فى القرون الوسطى :

والحقيقة أن هذا الاهتمام بالإنسانية عاش بصورة قوية واضحاً منذ العصور التى سبقت غزوة المسيحية للبرابرة. فالحياة التى صورها هوميروس فى الملاحم الوثنية تعكس لنا الوجود الإنسانى ، ولا ريب فى أنها لم تضع قط تحت تأثير المثل الأعلى فى القداسة . وجل ما استطاع التقليد المسيحى أن يفعله هو أن يشوه سمعتها ، خاصة بين طبقة الكتبة التى كانت فى حوزتها ملكة التعبير الأدبى . وقد انتشر خلال القسم المتأخر من القرون الوسطى تيار من الأغانى المتبذلة تمجد التمتع الصريح بالحياة وملذاتها . وكانت هذه الأغانى كثيرة التحرر مفرطة فى وصف النواحى الحيوانية لأنها كانت تعيش فى الخفاء Sule Rosa ولم يسع وراء اللذات الجنود المستهترون فحسب ، بل إن « الكتبة » أنفسهم الذين كانوا يرتفعون ، بعد أن تتقدم بهم السن ، فيؤلفون الخلاصات ، وينظمون الأناشيد للعذراء ، كانوا يقضون سنى دراساتهم فى الجامعات الكبيرة مستهترين

ناظمين القصائد الغنائية فى الخمر والنساء . من ذا الذى يقرأ تلك الأغانى التى نظمها « الكتبية التائهون » ويعتقد بعد ذلك أن عصر الحروب الصليبية كان عصر كبت تحت وطأة الخوف المرعب من جهنم ؟ فأما المتحصرون فكانوا يحيون فى ظل أنغام Gandeamus igitur ؛ وأما سواد الناس فكانت أغانيهم على النمط التالى :

نحن فى تجوالنا
مغتبطون مشرفون
تارا تانتارا تاينو
نأكل حتى الشبع
نشرب حتى الثمالة
تارا تانتارا تاينو
نضحك حتى تتمزق خواصرنا
نضع الخرق على أجسادنا
تارا تانتارا تاينو
نمرح إلى الأبد
ننهل من الجحيم
تارا تانتارا تاينو
أخ كاثوليكى
رجل رسولى
تارا تانتارا تاينو
تلتصق صدور بعضنا ببعضنا
أخ يعانق أخاه
تارا تانتارا تاينو [١]

وحالما نشأ أدب علمانى عامى فقد صدر نفس التمتع الوثنى بخيرات الحياة ،

الرفيع منها والوضيع . فالشعراء المغنون (التروبادور) فى بروفنس المرحة الذين أثار غضب دومينيك المتشدد استمتاعهم بالحياة وهربهم منها بشكل غير طبيعى ، دفع بالبابا لأن يشن حملته الصليبية على الألبجنسيا ، حولوا الفروسية المسيحية إلى تمجيد الحب الإنسانى . وفى بلاط الإمبراطور فريدريك الثانى ، ويوم كان القديس فرنسوا ينشد ويتسول فى أومبريا ، عاش هؤلاء المغنون المرحون واستمتعوا بملذاتهم فى أجواء لا تقل غنى وثقافة وقسوة عن أجواء أى من حكام النهضة المستبدين . وإن « الأسلوب الرقيق الجديد » الذى أخذه دانتى وغيره من شعراء شمالى إيطاليا عن هؤلاء كان يرمز إلى الأشياء السماوية فى صور أرضية للغاية . ومن الجدير بالملاحظة أن أكثر هذه القصائد صراحة وواقعية نشأت من الثقافة البورجوازية فى المدن . فالأقاصيص الفرنسية البذيئة وصفت بصورة حاذقة التمتع بجميع ضروب الحياة كما كان يحصل فى الواقع ، وتميزت بشغف خاص فى سرد قصص الماكرين الأوغاد ومثالب الكهنة ، كما نجد ذلك فى قصائد شوسر المتعددة الألوان . ومعرض صور الأوغاد التى رسمها بوكاشيو ونجد عند توما الأقوينى المعروف بجديته مزيجاً ما بين هذا الحس بما فى الأشياء الإنسانية من جدوى وكرامة ، وبين إنسانية أرسطو القديمة . وليس لدى الأقوينى أى أثر للتقشف . بل إن جميع بحثه فى الجسد وميوله من وحى المبدأ الأرسطوطاليسى القائل بضرورة سيطرة العقل الذى يتميز به الإنسان عن غيره . لأن هذا العقل ، وهذا العقل وحده ، هو الشهوانية التى يجب أن تنتظم . ومع أن رأس سكولاستيكية القرون الوسطى قد وصل إلى السماء فإن أقدامها كانت متمركزة بثبات على أرض صلبة مكونة من تقدير إنسانى لحياة الفرد باعتبارها اتحاداً عضوياً من الروح والجسد .

والحقيقة أنه ابتداء من القرن الثانى عشر وما بعده زاد احترام هذا الموقف وهذه الاهتمامات . واندمج القرن الثالث عشر بصورة غير مرئية تقريباً فى الحركة التى نسميها بالإحياء الإنسانى ولكن بالمعنى الضيق . ويتحدث الفن

عن نفس القصة التى يتحدث عنها الأدب : فالعذراوات والقديسون الأقدمون فى شارتر وما يعسكونه من براءة الطفولة وملامح الفناء فى الذات الآلهية يتحولون إلى رسوم واقعية . وتنقلب صور العذراء التقليدية البزنطية إلى فتيات قرويات إيطاليات .

اكتشاف إنسانية الآداب الكلاسيكية :

كان جد طبيعى أن توجه هذه الاهتمامات الناس بازدياد مطرد إلى آثار الماضى . والاهتمام بآداب الماضى يعود بالحقيقة إلى تأسيس الجامعات فى القرن الثانى عشر حيث كان لأوائل الطلاب فيها من شديد الولع بالآداب الكلاسيكية قدر ما كان للعلماء فى القرن الرابع عشر . فتلميذ إبيلار جون سالسبورى جمع ما خلفه الشعراء اللاتين وكان يتلذذ بقراءتهم . واكتشاف أرسطو والاهتمام الذى عقب ذلك بالعلم وبمصير الإنسان أكثر من الاهتمام بحياته لم يكن له من أثر سوى تأخير الأحياء الذى تم فى ما بعد . وكانت أوروبا تتعلم من الماضى آخذة منه ما تحبه . أما فى دانتى فإننا نستشف بنفس الوضوح هذين النوعين من الاهتمام : فهو متأثر أبلغ التأثير بروما القديمة ، كما أنه يستخدم الرموز المسيحية والوثنية فى كتابه الخالد . وأما بترارك الذى كان فى السابعة عشرة من العمر حين مات دانتى فيمثل الطليعة فى هذا الاتجاه الجديد . كان بترارك شاكاً بأرسطو ، محتقراً لقيمة الكتابات المدرسية (السكولاستيكية) من ناحيتها الإنسانية والأدبية ،متعشقاً أمجاد هذا العالم ومهتماً اهتماماً شديداً بشخصيته ، فوضع رسالة قيمة عنوانها « رسالة للأجيال التالية » سرد فيها ترجمة حياته . وكان أيضاً ولعاً بشيشرون يحبه أكثر من أى شىء آخر ، ولكنه نظم القصائد الغزلية الخالدة لمعشوقته الأرضية لورا باللغة الإيطالية ، وتمنى مع ذلك لو أن خروجه هذا عن الطريقة الشيشرونية فى الأدب والفكر يمحى من حياته . وكان ذا شغف شديد باقتناء المخطوطات القديمة يثير غضبه إهمال الناس لها — ويشكو أنه جاء قبل زمانه ،

قال : « لقد كان لى ، بين جميع الموضوعات الكثيرة التى تلذ لى ، اهتمام خاص بالأقدمين . ذلك أن العصر الذى نعيش فيه أثار نفورى الدائم . ولولا محبتى لنفر من الناس أعزاء على لكنت آثرت أن أولد فى أى زمن غير هذا الزمن . ورغبة منى فى أن أنسى العصر الذى أعيش فيه — سعيت باستمرار إلى أن أنتقل بالفكر إلى العصور الأخرى ، ومن هنا كانت لذتى بالتاريخ » .[٢] والحقيقة أن استجابته للدعوة الجديدة واحتفاظه بالقديم كانا مما يميز عصره . فقد صدف عن أرسطو آخذاً بفلسفة أفلاطون . وقال حين رأى الناس يستشهدون عن ثقة بالمعلم الأول : « تساءلت أحياناً وأنا أبتسم كيف استطاع أرسطو أن يعرف ذلك لأن الدليل عليه لم يقم بالبرهان العقلى ولا يمكن أن يثبت بالاختبار »[٣] وأخذ من التفسير ما يعتمد على العقل مؤثراً إياه على التفسير الذى يذهب وراء العقل . ومع ذلك كان من الناحية الدينية أميناً لعالم القرون الوسطى . قرأ كتابات آباء الكنيسة لكنه أعجب بأوغسطين إنساناً أكثر مما أعجب به مفكراً . وأول المؤلفات اللاتينية تأويلا رمزياً وكان مع ذلك دقيقاً . وحبذ حياة الرهبانية واعتبر أنها تتيح للعالم حياة الهدوء التى يحتاجها . فهو مزيج غريب من القديم والجديد يلخص موقفه على هذا الشكل : « هنالك نوع من التبرير لطريقتى فى الحياة . فقد يكون المجد وحده هو ما نسعى وراءه على الأرض . لكننى أقنع نفسى أن ذلك حق طالما نحن باقون عليها . إن مجداً آخر ينتظرنا فى السماء . ومن يصل إليها لن يرغب فى التفكير فى الشهرة الأرضية . هذا هو إذن النظام الطبيعى : أن تأتى الأشياء الفانية فى المرتبة الأولى فى هذا العالم الفانى . ثم تعقب الإدارة الخالدة الإدارة الانتقالية . والتدرج من الأولى إلى الثانية هو التدرج الطبيعى » .[٤] ولكن لندع الآن بترارك يتسلق جبل فانتو Ventouse ليلقى نظرة منه — وهو إمعان فى الضلال فى أعين الوسطى ! وعلى قمة الجبل يقرأ ما كتبه أوغسطين عن الخطيئة وشهوة الجسد .

وأطل من وراء شيشرون عالم آخر . عالم مدن كفلورنسا كان الإنسان

المواطن فيه محوراً للاهتمام البشرى الواسع فى العلم والفلسفة . وتلهف بترارك وصديقه بوكاشيو على تعلم اللغة الإغريقية ، فتحملا بصبر من أجل ذلك فظاظة محتال يونانى نصباه أستاذاً ، وأخذا يعملان بمشقة على ترجمة هوميروس . ولم يتمكن أحد من قراءة اليونانية حتى كان الجيل الثالث من الإنسانيين . وعندما قبل أحد مثقفى البزنطية واسمه كريزولاروس منصب أستاذ فى فلورنسا كان ذلك يوماً عظيماً . ويعطى لنا برونى Brwni صورة عن روح العصر حين يقول :

« كنت حينئذ أدرس القانون المدنى . . . لكننى كنت أتحرق لهفة للقيام بدراسات أكاديمية . وصرفت جهوداً كبيرة لدراسة الديالكتيك وعلم البلاغة . إلا أنه عند ما جاء كريزولاروس انتابتنى أزمة قوية إذ حسبت الهرب من دراسة القانون مخجلا . ومع ذلك فقد اعتبرت ترك فرصة دراسة الأدب الإغريقى جرماً . وكثيراً ما كنت أقول لنفسى مدفوعاً بحماسة الشباب « حين يتاح لك أن تحدق بهوميروس وأفلاطون وديموستين وغيرهم من الشعراء والفلاسفة والخطباء الذين يتناقل العالم فى الخارج أخبارهم العظيمة ، وأن تتحدث معهم وتتثقف بعلومهم العظيمة ، أتهرب منهم وتسلب نفسك هذه المتعة ؟ أتهمل هذه السانحة التى أتاحتها السماء ؟ لم يتعلم أحد من الناس فى إيطاليا آداب الإغريق خلال سبعمائة سنة . ونحن نعترف مع ذلك أن كل معرفة قد تحدرت منهم . . . . إن القانون المدنى له علماء فى كل مكان ، فلن تفوتك فرصة تعلمه . ولكن إذا اختفى هذا العالم الوحيد فى الآداب الإغريقية فلن يستطيع أحد أن يعلمك إياها : « ولما غلبت أمام هذه الحجج استسلمت لكريزولاروس وأنا ممتلىء حماسة للتعلم منه . حتى إننى كنت أتابع فى الليل بل وفى أثناء النوم ما كنت أدرسه عليه فى النهار » .[٥]

يمثل بترارك وبرونى هذه الحماسة الأولى . أما العلماء الذين تبعوهما فقد كانوا أكثر نقداً وأكثر تأثيراً . وبدأ طلب العلم بين الناس وكأنه لا يعرف

حداً . وكان الجواب عليه طبع الكتب بوساطة الأحرف المتنقلة عوضاً من كتابة المخطوطات على الرقوق . وقد عمل أربعة وخمسون ناسخاً خلال سنتين تحت إمرة كوزيمو دى مديتشى ، فأنتجوا مائتى مجلد فقط . وعند ما جاء عام ١٥٠٠ كان فى أوروبا تسعة ملايين كتاباً على الأقل تحمل ثلاثين ألف عنوان وما يزيد عن ألف طابع . وانتشرت الطباعة الجديدة بسرعة كان يستحيل تحقيقها لو أن المواصلات بقيت على الحال الذى عرفته به قبل ذلك بمائة سنة . وأول نموذج حفظ منها هو ما طبع فى ميز على نهر الرين الأعلى قبل عام ١٤٤٧ . وبعد ثلاث سنوات أسس غوتنبرج وفوست هنالك شركة أخرجت طبعة التوراة الشهيرة ، وكتاب دوناتوس فى الصرف اللاتينى ، وكأنهما رمزان للتعليمين الدينى والمدنى أو لحركتى الإصلاح والإنسانية . ووصلت الطباعة إيطاليا عام ١٤٦٥ . وباريز عام ١٤٧٠ . ولندن عام ١٤٨٠ ، واستوكهلم بعد سنتين . والقسطنطينية عام ١٤٨٧ . ولشبونة عام ١٤٩٠ . بينما تأخرت فى أسبانيا حتى عام ١٤٩٩ . وهكذا عند ما جاء عام ١٥٠٠ كانت البلاد الرئيسية فى أوروبا مجهزة بوسائل طبع الوافر من الكتب . أما نتائج ذلك فى الحياة الفكرية فكانت بالغة جداً : ذلك أن عدد الذين يستطيعون التمتع بأحسن معارف أيامهم زاد بألوف الأضعاف ، وزاد عدد الناس الذين كانوا يعتبرون القراءة والكتابة من الأمور المفيدة الجديرة بالعناية . كذلك تضمنت المكتبة الآن عدداً واسعاً متنوعاً من الكتب الزمنية ، بينما كانت مقتصرة على بعض المؤلفات الثمينة لآباء الكنيسة وعلمائها . وانخفضت أسعار الكتب إلى ثمن تكاليفها فقط حتى لتبدو قليلة فى الواقع إذا قيست بمقاييسنا اليوم . وأتيح للأفكار أن تنتشر انتشاراً واسعاً . ومع أن الكنيسة حاولت أن توجه هذه القوة الجديدة بفرض رقابتها ، فإن الطباعة قد جعلت استئصال شأفة فكرة أمراً مستحيلا .

وفوق ذلك كله اتسعت حلقة المثقفين اتساعاً واسعاً بعد أن كانت مقتصرة فى السابق على الكهنة إلى حد كبير . وأصبح فى حيز الإمكان تحقيق ذلك

الانتشار السريع للمعرفة والاعتقادات الذى نسميه عهد التنوير . ويصعب أن نرى كيف أن الحركات الكبرى التى ظهرت فى القرن التالى ، وهى تسرب مبادئ الموقف الإنسانى . وانتشار الإصلاح الدينى ، ونشوء الآداب القومية لدعم الدولة القومية ، كان يمكن أن تتم كلها دون الصفحة المطبوعة . ولئن خجل الأمراء من هواة جمع الكتب أن يقتنوا هاتيك الكتب المطبوعة، فإن أوروبا بكاملها تعلمت منها . ونشأت الجامعات أيضاً فى كل بقعة كمراكز منيعة للعلم الجديد : تسع منها فى ألمانيا وسبع فى أسبانيا ، وظهرت المدارس لأول مرة فى المدن كمراكز تدريبية لغير الكهنة ، على غرار مدرسة ديفنتر فى هولاندا ومدرسة القديس بولس فى لندن . وأخذ الأمراء والتجار يتبارون فى رعاية الآداب والفنون وبين هؤلاء ألفونسو أمير نابولى — الذى كان شعاره كتاباً مفتوحاً والذى استقبل بإكبار إحدى عظام المؤرخ ليفى من البندقية — ولورنزو العظيم سيد فلورنسا وصاحب المصرف فيها وراعى الفنون والآداب الذى اشتهر بمعرفته وغوايته لها والذى كان يرقص فى الحياة منشداً « ما أروع الشباب الجميل » .

وجاء ليفقر ديتابل Lefévre d'Etaples بالعلم الجديد إلى فرنسا عام ١٤٩٢ حين كان كوليه Colet زعيماً فى إنكلترا وروخلين Reuchlin فى ألمانيا . وكان هؤلاء الشماليون أقل من الإيطاليين اندفاعاً مع المرح الوثنى ، وأكثر حرصاً على أن يوحدوا بين حياتهم الجديدة والتقليد المسيحى . وكانوا ، وهم النقاد للتوراة ، والراغبون فى إصلاح الكنيسة مما علق بها من فساد ، متجهين إلى أن يجعلوا من المسيحية عقيدة أكثر بساطة وصفاء ، وأكثر ملاءمة مع هذا العالم الأرضى . وبينما كان الباباوات يستمتعون بالجمال ، ويسوقون سافونارولا الوقور إلى الموت فى ساحة الإعدام ، كان ديتابل يكتشف رسالة يسوع وبروتستانتية القديس بولس . وكان إبرازموس الهولندى ، أعظم رسل حركة التنوير ، يحرر التوراة ، ويقوض فى ضربات مسددة بدهاء ، النظام والمثل الأعلى اللذين سادا القرون الوسطى ؛ ويمهد الطريق للثورة على الكنيسة — تلك الثورة التى انكسر قلبه أمامها.

تراث روما واليونان :

ما الذى وجده هؤلاء العلماء المتعطشون فى آداب روما واليونان مما عبر بصورة فائقة عن العواطف التى شعروا بأنها تنشأ حولهم؟ لقد وجدوا علم نقد الأصول وهو حقل جاف، ووسائل علم اللغة. ونحوا الحماسة التى يتميز بها العالم : وجدوا إدوار شيشرون وقواعد كوينتليان . وقد قضت هذه الأمور على الدراسة فى أوروبا أن تبقى محصورة لمدة قرون عديدة. فى تعلم آداب روما المصقولة المهذبة والتى لا تخلو من هزال وضعف . ورافق ذلك اهتمام شكلى عقيم بحطام اللغة ، وبدراسة أساليب إنسانية طبعت على فكر سقيم . والعناية ببشاعات تقليد هوراس وتعظيم فرجيل . وإذا لم تخنق هذه الأمور الفكر العلمى فإنها قد أخفت هذا الفكر عن طلاب المدارس . ولقد دفع العالم بطرق لا تحصى ثمناً غالياً لإحياء العلم . ولكن لم يكن هذا ما بحث عنه العلماء ولم يكن المذهب الصحيح ماوجدوه. فقد اكتشفوا حجة كبيرة تؤيد قطع الصلة بروح القرون الوسطى. ومن تناحر الحجج والثقاة المستندة إليهم نشأت الحرية مع الزمن . واكتشفوا جمال الشكل الذى كان الإنتاج الفنى أو الأدبى طافحاً به حولهم ، ووجدوا فى أفلاطون تبريراً له . ولئن لم تكن لأفلاطونية النهضة الحياة المكتملة التى عرفها الشاعر اليونانى ، مما جعلها تضيع فى أوهام صوفية الأفلاطونية الجديدة ، وتعج بالتنجيم والسحر والأمور البارعة الباطنية الممزوجة بأحلام العرب واليهود ، إلا أنها استعادت على الأقل فرحها بالجمال . فعاشت فى فلورنسا — بما فيها من جو روحى وتفكك — أكاديمية أفلاطون ثانية وكأنها فى رؤيا . هنالك حاول فيشينو المترجم والموسيقى أن يوفق أفلاطون وموسى ، وسقراط والمسيح ، وقد أفنى نفسه فى هذا العمل . وهنالك أيضاً احتفل بيكو اللطيف المتسامح الرقيق أمير ميراندولا ، وأحد كبار الأسياد فى إيطاليا ، بعيد ميلاد أفلاطون، وحاول أن يؤسس ديانة شاملة من الأفلاطونية واليهودية والمسيحية . وهنالك بحث

بامبو الكاردينال عن الحب : لا الحب الجسدى ، وإنما الحب الذى يستقصى آثار الروح فى الجمال، فأعاد إلى الحياة فيدراس أفلاطون ، أو كاهنة سقراط الحكيمة ديوتيما وكأنها صورة من صور بوتيشللى. ولما كان سبنسر متأثراً باعتدال أرسطو فقد طوع أفلاطون لخدمة السيدة العذراء وحمل إلى مروج إنكلترا الخضراء جمالا ساحراً أخاذاً . وأعاد أفلاطون بدوره إلى الرياضيات ما كان لها من مكانة ، وهكذا أوصل أوروبا بطريق غير مباشر إلى العلم الطبيعى الذى ازدهر فى الإسكندرية . واعتقد العصر بكل جد وقوة بما قاله شاعر الأساطير ، من « أن الروح العظيمة تولد ثانية فى شاعر أو عاشق أو فيلسوف أو موسيقى أو فنان » .

ولكن أهم ما أخذه العلماء الإنسانيون عن شيشرون والإغريق ، كان التمتع السعيد الطبيعى السليم بخيرات الحياة فى حضارة رفيعة ، وحكمة الاتزان وصحته ، والاعتدال أو الوسيلة الذهبية . ووجدوا هنا أن اللذات غير الضارة والميول الطبيعية تعتبر الوسائل التى بوساطتها ينظم العقل حياة صالحة ، وأنها ليست من الشيطان ، فلاداعى إذن إلى اعتبارها ذنباً ، إما أن يقهر بعون آلهى أو ينهل منه فى خجل وشعور بالعار . وكانت الحياة الطيبة بالنسبة لهؤلاء الأقدمين فنًّا له أصول تحتاج إلى حذق، ولم تكن مجرد لحظة من لحظات الغناء الروحى تنبعث بعد عناء متواصل من تعذيب النفس وإرهاقها . وكان مثلهم الأعلى « الاكتمال » وهو قيام جميع إمكانيات الطبيعة البشرية بوظائفها قياماً تامًّا كاملا . وحكمتهم « كن كاملا » ، كن صحيحاً قادراً فى العقل والجسد دون أن تضيع فرصة واحدة للنمو الشامل فى هذا العالم الغنى . ومع أن معظم الذين مجدوا حياة الإغريق الحرة تشوقوا بعد أن تحرروا جديداً من زهد الرهبانية والسيطرة على الذات — إلى جميع أفراح الغبطة البشرية وآلامها ، وتحرقوا لهفة لتلك الساعة الطافحة بأمجاد الحياة، والتى هى فى الحقيقة شديدة البعد عن الاعتدال اليونانى ، إلا أنه لم يوجد بينهم من احترق بهذا اللهيب ، مثل غاستون

دى فوا الذى مات فى العشرين من عمره فى زهو الشباب وجماله . بعد أن ربح خمسة انتصارات . ولقد تأثر الناس بكتاب أرسطو فى الأخلاق وطبقوا مبادئه فعلا فى حياتهم . ولئن استطاع عبقرى كليوناردودافنشى أن يسيطر على القوى الزاخرة فى نفسه فقد كان ذلك بفضل حكمة هادئة وليدة إرادة لا تقهر . ولو أخذنا كتاباً ككتاب سبنسر « ملكة الأساطير » لوجدنا أن المغزى الذى تضمنته أسطورته الكبيرة هو مبدأ الاعتدال الأرسطوطاليسى .

الثورة على الأخلاق المسيحية :

أدى كل هذا بالطبع إلى ثورة على الأخلاق المسيحية : فبدلا من المحبة ، حل الفرح باستعمال الإنسان للقوى التى وهبه الله إياها . وحلت الحريه والمسئولية بتوجيه العقل محل الخضوع لإرادة الله . وأخذ البحث الفكرى الجرىء يحتل بالتدريج مكان الإيمان . ولم يفلح أحد فى التعبير النبيل عن هذا المفهوم لقيمة الشخصية الإنسانية فى ذاتها قدر ما عبر عنه بيكو فى كتابه « خطبة فى كرامة الإنسان » التى تنافس فى روعتها نشيد الجوقة المشهورة فى مأساة انطيغون الإغريقية . قال :

« عندئذ قرر صانع الكون العظيم — الذى لم يشأ أن يهب الإنسان شيئاً خاصًّا به — أن يشركه فى كل ما نالته سائر المخلوقات الأخرى . لذلك أخذ الإنسان الذى صنعه على صورته ومثاله فوضعه فى مركز العالم وقال له : « إيه يا آدم : نحن لم نعطك مقرًّا ثابتاً ، أو صورة ثابتة لهيئتك ، ولا أعطيناك هبة خاصة بك وحدك ، وما ذاك إلا لتختار لنفسك ما شئت من مقر ، وهيئة ، وهبات . وإن الطبيعة التى وهبناها لجميع المخلوقات الأخرى ، ضمن قوانين قررناها بأنفسنا لتضبط تلك المخلوقات . أما أنت فليست هنالك قيود ضيقة تضبطك ، ولذا فإنك أنت الذى تحدد طبيعة ذاتك ، بوساطة تلك الإرادة الحرة التى أسلمناك إليها . ولقد وضعتك فى وسط العالم لكى نتمكن أن تشرف

على جميع ما فيه بأفضل شكل مناسب لك . ولم نخلقك سماوياً أو أرضياً ، فانياً أو خالداً ، لكي تتمكن وأنت كما أنت ، صانع ذاتك الحر ، أن تكيف نفسك على أفضل شكل تجده ملائماً لك . وسيكون فى مقدورك أن تنحط إلى أدنى مستوى كالعجماوات من المخلوقات ، كما سيكون فى مقدورك أن ترتفع إلى الأعلى ، إلى مستوى ما هو آلهى حسب حكم عقلك . » هكذا فإن الأب الإله أعطى الإنسان حين ولادته بذوراً من جميع الأنواع ، وجراثيم لكل شكل من أشكال الحياة » .(٦)

وانفجرت العاصفة ، بكامل عنفها ، على رأس الراهب . ذلك أن فشل الراهب فى تحقيق الطهارة التى بشر بها ، جعلت أدب القرون الوسطى منذ ولادته ، يعطى لزلات الراهب صورة أكثر بشاعة ، وصوره بأنه أكثر حيوانية من سواه . أما الآن وقد أحس هو أيضاً بما يشير الناس فى أيامه واستسلم للشهوانية الصريحة ، التى خلعها بوكاشيو على الرهبان من شخصياته ، وللثقافة الإنسانية النبيلة ، فقد أخذ يشعر بحدة طعنات إيراموزس ويزداد مرارة لها . ولقد عرف الراهب نفسه أن مثله الأعلى بالذات — هو الذى قد فقد قيمته — لا مآثره . وجاء أحذق الإيطاليين وأجرؤهم إطلاقاً لورنزو فالا الذى أظهر التزوير فى الوثيقة المعروفة — بـ « هبة قسطنطين » — وهى الوثيقة التى استندت إليها البابوية لتأييد حقها الشرعى فى الحكم الزمنى ، والذى نقد بشدة ترجمة التوراة للغة الإيطالية العامية ، فأنكر فى كتابه « حياة الرهبانية » كل قيمة للتقشف والقداسة . وذهب أبعد من ذلك فى رسالته « عن اللذه » — التى يتفق فيها مع المذهب الأبيقورى باعتبار اللذة الهادئة مرادفة للخير الأسمى — فأعلن أن المرأة المتزوجة — بل المستهترة أيضاً — هى أفضل من الراهبة لأنها تسعد الرجل . أما الراهبة فتعيش فى تبتل لا فائدة منه . وينعت موت الإنسان فى سبيل بلاده أو من أجل أى مثل أعلى بأنه لا يقره العقل ، بل إن الرجل المسيحى الذى يصفه هو الرجل الذى يؤجل الاستمتاع باللذة من هذه الحياة إلى الحياة الآخرة .

أما فى البلاد الجرمانية حيث لم تكن الرهبانية شعبية قدر ما كانت فى الجنوب ، فإن الكثيرين اتبعوا خطى إيرازموس فى تمجيد قدسية الحب الزوجى وطهارته . وفى القول بأن الحياة الحقيقية للمسيحى هى حياة هذا العالم . فالتأمل بالنسبة لهؤلاء كسل والوحدة مجرد أنانية .

الروح الإنسانية :

هذا التحول المفاجئ كان فى بعض الأحيان يوحى لسكان الجنوب بالرجوع إلى ما يشبه الوثنية الخالصة . ونورد فيما يلى ثلاثة أقوال مأثورة عزيت إلى إيطاليين تعبر بقوة عن هذه الروح الجديدة . فقد روى عن كوزيمو دى مديتشى أنه قال : « أنت تتبع الأشياء اللامتناهية ؛ وأنا أتبع المتناهية . أنت تضع سلمك فى السماء ، وأنا أضعه على الأرض حتى لا أعلو كثيراً أو أسقط إلى قعر ساحق » . وعن البابا جوليوس الثانى : « إذا لم نكن نحن أنفسنا أتقياء فلماذا نهى الآخرين أن يتقوا »؟ وعن البابا ليون العاشر المديتشى : « فلنتمتع بالباوية طالما أن الله أعطانا إياها الآن » . ويمثل الفن الإيطالى أحسن تمثيل المزج الكامل بين المسيحية والوثنية . فلو ألقينا نظرة على بعض الرسوم الشهيرة هل نستطيع التفريق بين الله والملاك ؛ والعذراء والصبى ، وكيوبيد والقديس سيباستيان وقد نفذت سهامه فى جسمه ، والقديس يوحنا المعمدان أو ديونيزيوس ، على السواء ؟ ولقد بدا فى عهد كبار باباوات النهضة — قبل أن يدفع الإصلاح الكوثوليكى روما وأهل الشمال وراء إلى القرون الوسطى — بدا أن العلم والفن الجديدين وحب الحياة النابضة المستحدثة ستظفر كلها وتدخل إلى المسيحية وتتوحد معها فى عملية تركيبية كبيرة ربما فاقت المأثرة التى حققها القرن الثالث عشر العظيم فى هذه الناحية . ومن لا يعرف أسطورة البابا إسكندر بورجيا ، مستمتعاً وسط غرفته الفاخرة فى الفاتيكان وقد نثر على جسمه أنفس العطور وأخذ يستعرض الحياة الإيطالية المتخايلة فى ألوانها الزرقاء والوردية والذهبية وهى متنكرة بأزياء

القديسين الأتقياء . فعلى الجدران صور آلهات القدامى مستترة بأزياء العذراء والقديسات . وعلى السقف صورتا إيزيس وأوزيريس . هنا أقام يتمتع بكل لذة من لذات الحياة مع جوليانا الجميلة وأولاده المحببين دوق غانديا وسيزار بورجيا الذى جعل منه صنماً يعبد . واوكريشيا الشقراء . هنا — على حد ماتروى القصة — أقام أكثر من مرة طقوساً وثنية فى الأعياد المقدسة .

ثار الإيطاليون على الأخلاق المسيحية واستبدلوا بها مجرد التمتع بالملايين من أشكال الجمال . وصقلوا كل حافز طبيعى بما يلائمه من الفن الجميل . وجاء فنانو البندقية من مدرسة الفن الملون فرسموا على الموائد الملكية أكواماً من الثمار الغريبة حملتها مراكب ضخمة من المشرق وحولها أناس مرحون ارتدوا ثياباً حريرية فاخرة ، ارتعشت الألوان فى ثناياها ، وفوقها الفراء البيضاء ، ووراءهم قصور من الرخام وحدائق غناء . أمام هذه المشاهد تعم السكينة العقل والروح حتى يفسح المجال أمام كل حس ليتذوق روعة غروب الشمس على البحر الأدرياتيكى ، واستقصوا باستمرار مع ليوناردو لأسطح الأشياء ، بل روحها مسخرين كل فن وكل علم لاكتشاف كنه ابتسامة الحياة على شفاة موناليزا . وارتضوا الراحة المنبعثة عن الشكل الرقيق واللون الناعم اللذين استعان بهما رافائيل — الفائض روحاً وبساطة — فرسم أعم الأشياء والصور وكأنها تسبح فيهما ، ناعمة إلى الأبد بنور الشمس الساطعة الهادئة بعد الظهيرة من أيام الصيف . أو أنهم أثاروا عن عمد مع ميكل أنجلو الجمال القاسى فى الرجل الصلب ، تمزقه أنياب هوى عنيف ، غير محجمين — كالصائغ السفاح بنفينوتو شلليني — عن ارتكاب أى جريمة أو جنون لكى يتمكنوا فى الدقيقة الأخيرة من التلذذ بنشوة الصراع وتميز ملامح الرعب .

لكن الشعوب الشمالية وجدت فى الحياة أكثر من الجمال مهما كان هذا الجمال حزيناً ومفجعاً . ولم يستطع أبناء هاتيك الشعوب قط أن ينقلوا كل إشارة إلى صورة . وقد مثل هذه الروح فيما كتب رابليه Rabelais الكبير ،

الفضفاض الحافل الاهتمام: الراهب والطبيب الحكيم: الذى قبض بكلتا يديه على غنى الحياة وامتلائها المتدفق، من المجارى القذرة إلى النجوم الساطعة. كان يرسل الضحكة الصاخبة يهتز لها جسمه المكتنز: وهو يصب سيلا من الشتائم على أى فرد يحاول سلبه كسرة مهما كانت كريهة. هذه الروح الشمالية — وهى أكثر قسوة وأقل ظرفاً — افترست العالم دون حس بالتمييز، أو رقة فى الأنف أو الذوق. ولم ينقذ رابليه سوى حماسته الساذجة وتمتعه القلبى فى هذا البحر من الوحل الذى كان يحب أن يلعب فيه كما يلعب الطفل. وجاء أخيراً من يثأر من القديس أنطونى فغارغانتوا بطل رابليه ينجو من حماقة الرهبانية المختبئة وراء دراسة المنطق، ليتعلم جميع الفنون واللغات والعلوم والرياضة — وكل ضرب من ضروب المعرفة التى اكتشفها رابليه ببصيرته الثاقبة. لكن أكثر ما يميز هذا الوضع هو دير تيليم الجديد الذى بناه غارغانتوا مكافأة على مساعدة راهب شهوانى. وتعكس جميع التفاصيل التى أوردها رابليه نقض الرينسانس لكل ما يتمثل فى الأديرة الشهيرة الكبيرة كسيتو وكليرفو.

وينادى رابليه بأنه لن يكون بعد اليوم جدار، ولا ساعة تدعو للقيام بالواجبات، ولا رهبان ولا راهبات ينخرطون فى الخدمة. بل رجال ونساء جميلات يعيشون متمتعين بصحبة بعضهم البعض. لن يكون هنالك قسر على البقاء. وعوضاً عن نذور الرهبانية سيسمح لكل امرئ بأن يتزوج، ويجب أن يصبح جميع الناس أغنياء يعيشون بحرية. وسيكون الدير ذاته حلم حاكم مستبد من حكام النهضة. أى بمثابة قصر كقصر شامبور أوبلوا فيه ينابيع مياه رخامية، وأقنية، وأبهاء للرسوم، ومكاتب تضمنت كتباً وافرة بكل لغة من اللغات. وفوق المداخل لوحة طويلة تحظر دخول المتعصبين والمرائين والماكرين والمحامين والمرابين واللصوص والكاذبين والممثلين وأكلة اللحوم البشرية، وترحب بذوى المحتد النبيل والمرحين، وجميلى الهيئة، والصادقين بتفسير الكتاب المقدس، والسيدات الجميلات ممن يتصفن بالوقار، وحسن السلوك والجمال والمرح.

« وانقضت حياتهم بكاملها . لا بدراسة القوانين والأنظمة والقواعد ، بل بمحض إرادتهم ولذتهم . كانوا ينهضون من رقادهم حينما يريدون ، ويأكلون ويشربون ويعملون ويرقدون عندما يشعرون برغبة فى ذلك ويكونون على استعداد له . لم يوقظهم أحد أو يجبرهم على الطعام أو الشراب أو عمل أى شىء آخر لأن هذا ما قرره غارغانتوا . فقاعدتهم الكاملة والرابطة الوثيقة التى تقوم عليها طريقتهم والتى تجب المحافظة عليها هى : اعمل ما تريد . لأن الرجال الأحرار الكريمى المحتد والحسنى التربية ، الذين يصاحبون رفاقاً شرفاء ، لهم بصورة طبيعية غريزة تحرضهم وتدفعهم على القيام بأعمال فاضلة وتبعدهم عن الرذيلة ، وهذه الغريزة تدعى شرفاً . إن أولئك الرجال أنفسهم عندما يخضعون ويذلون بالجبر والإكراه يتخلون عن الاستعداد النبيل الذى كان يدفعهم نحو الفضيلة فى السابق ، ويصرفون جهدهم بدلا من ذلك فى تحطيم أغلال العبودية التى قيدوا بها ظلماً وطغياناً . ذلك أن طبيعة الإنسان تتشوق للأشياء الممنوعة وتتمنى ما ينكره الآخرون علينا » . (٨)

وتتجسم روح ثورة النهضة فى مقطع يطلب منا رابليه فيه أن نهرب من :

« أولئك الرعاع ذوى العقول الزائغة ، الماكرين والقديسين المزورين ، الوقورى الهيئة ، المرائين مدعى الإيمان ، الإخوان الخشنين ، الرهبان الذين يلبسون النعال ، ومن كان فى شاكلتهم من الناس الذين يتنكرون كلابسى التقاليع ليخدعوا العالم . . . اهرب من هؤلاء الرجال . عليك بكراهيتهم واحتقارهم قدر ما أكرهم أنا . وإننى لأقسم لك إنك إن فعلت فستجد نفسك أفضل حالا . وإذا كنت ترغب أن تعيش فى سلام وفرح وعافية ، وسرور دائم ، فإياك أن تثق بأولئك الرجال الذين يتلصصون من خلال ثقب صغير » . (٩)

ويشبه حماسة رابليه لجميع مظاهر الحياة ، رفيعها ووضيعها ، تلك اللوحات التى رسمت لتزين منازل الأقوياء من تجار هولندة وكأنها أحسن ما يكشف عن قلب البورجوازى : حانات صاخبة ، ومآدب ثملة فاجرة ، ورجال يصورون

أثناء قيامهم بمختلف الوظائف الجسدية وقد اختلطوا فى رقص مرح أو دورة تزحلق على الجليد . ثم تدخل منازل الطبقة المتوسطة فترى فيها الحرائر الثمينة ، وورق اللعب ، والمغنيين والعازفين ، والأشواق الغزلية — فإن فلاندرز الغنية والمحبة للراحة ، وهولندة الوقورة ، كانتا تحبان الحياة التى تحيط بهما ، حتى حين كان الكبرياء العائلى يوحى برزانة ويفرض حرماناً على وجهاء التجار . كذلك تمثل روح غارغانتوا تلك الأفندنة المترامية ، الحمراء والزرقاء التى ملأها الرسام الكبير روبنز Rubens بالبدينات العاريات من جميلات هولندة ، يسعين فى لهفة لأن يظهرن معالم الشهوة فى أجسادهن القروية القوية . وإذا قورنت هذه الرسوم حتى بأبشع الأوضاع فى صور رسامى البندقية كتنتوريتو Tintoretto أو فيرونيزى Veronese لظهر لنا أنها تعكس آثار الغنى الجديد الذى يقلد رقة ثورة موروثة غذتها تقاليد طويلة من الرفاة . ولكننا نجد إلى جانب ذلك فى رسوم هولندا ، كما فى صورة الخادمة النظيفة وهى تعمل فى ساحة الدار ، أو فى صورة ربة منزل وهى مشغولة بمختلف واجباتها البيتية ، وهى المشاهد التى خلدها كل من الرسامين فرمير Vermeer ودى هوك De hooch — نجد ذلك الحس بمنزلة الاقتصاد والكد فى الحياة . وفى صورة خادمة لوثر نرى فتاة وكأنها تخدم الله خدمة أصدق من أى راهبة متقشفة . وتروى لنا هذه الرسوم كلها أن النهضة انتقلت هنا فى البلاد الشمالية الكادحة المجدة إلى أخلاق المتطهرين وفضيلة الطبقة المتوسطة . أما الحركة الإنسانية الألمانية — وكان بها ميل لأن تضيع فى الوسائل الصعبة القاسية المؤدية إلى الإثراء ، حتى إذا وصلت هذا الإثراء نسيت غايته فى الحياة ، وغرقت فى تفاصيل الأثاث والمتاع — فإنها تجد فى تدفق الرسام البرخت دورر Dürer تعبيرها الصادق . هنا لا نرى من جمال الجسد إلا قليلا ، ولكننا نرى الخطوط الجافة الصلبة للحياة ذاتها ، ونلمس الاتجاه العقلى الحرفى الذى يتوقف عند كل واحد من تفاصيل الرؤيا المتخيلة ، ونشاهد الرصانة الشديدة التى ترافق الانشغال الكلى بأدوات الحياة العملية

وأمتعتها ، سواء كانت متمثلة فى القوة المنعكسة من تلك الوجوه المجعدة للتجار من أصدقاء دورر ، تلك الوجوه التى قال عنها : « أعتقد أنه كلما كانت الصورة أدق وأصدق شبهاً بالرجل الذى رسمت له ، كان ذلك دليلا على حسن الصنعة » . أو فى أساطيره المستمدة من رؤيا يوحنا وقد رسمها بزوايا حادة متكاثرة . فجعل اللهيب يشتد حتى يصبح أعمدة حقيقية . ورسم للحمل سبع أعين وسبعة قرون وكأنها أعين وقرون حقيقية وهذا يفسر لنا العلة فى أن ذات القوى التى أعطت إيطاليا رساميها أعطت لألمانيا لوثر . ودورر هو ديمقراطى أيضا . لأنه لما لم يكتف بوقف رسومه على خدمة حاكم نبيل مستبد أو تاجر أمير ، بل أحب أن ينشر فنه على الجميع فلقد توسع فى الحفر على الخشب . وانسجم فن الحفر الألمانى مع فن الطباعة الألمانية فى نشر الترجمة البروتستانتية للتوراة وجعلها فى متناول كل منزل .

لكن التقدير الجديد للحياة الإنسانية أعطى الشمال الأوروبى شيئاً أكثر من صخب رابليه ورزانة الألمان وصبرهم . فقد يتلذذ الإنسان بتلاعب الضياء على سطوح الأشياء ، ومع ذلك يتبين الظلال . وقد يعطى الرغائب كل ما تطلبه ، ويجد فى نفس الإنسان ، فى اندفاع أهوائها ودهشتها ، وفى المجد المنبعث عن شوقها اللامتناهى ، أسمى معانى الإنسانية . ولقد أحسن رامبرانت Rembrandt الهولندى رؤية الحياة موضوعياً بجمالها وامتلائها . واستطاع — بالاعتماد على تلك الظلمة التى من وسطها ينبثق النور — أن يشير إلى غوامض الأشياء الداخلية غير المرئية ، وإلى ما فى الروح من مجاهل لم يتم اكتشافها . ففيه توازن وضبط وتلاميح إلى ما لم يقل . ويتباين أسلوبه الفنى هذا مع المدرسة الإيطالية التى صورت الجمال الكامل المتناهى كما يتباين مع التكرار الممل الوترى الذى يميز فنانى فلاندرز المتأثرين برابليه — وهو تكرار يشبه محيطاً منبسطاً ليس له نهاية . ويشبه من هذه الناحية أيضاً الروح المماثلة التى ميزت كبار شعراء الإنكليز وكتاب الدراما فى عهد اليصابات كما أن هولندا بدورها هى أكثر البلاد شبهاً بإنكلترا .

فالصورة التى يرسمها شكسبير لها مثل ما لصورة رابليه من اتساع الأفق والمدى. غير أنها تزيد بما يقاس، عمقاً عنها. ولا حاجة لشكسبير فى أن يتدفق كالنهر القوى، لأن العالم الذى يصوره مأهول بأنواع لا حصر لها من الشخصيات المحدودة المعالم. ولذلك فإن ما نلمسه فيه من ضبط وتحفظ، إنما هو مظهر لقوة تفوق بما لا يقدر، قوة رابليه التى تبدو فى ظاهرها وكأنها تدفق لا يفنى. ويحيى شكسبير أمام ناظرنا كل نوع من أنواع الشخصية الإنسانية، وكل حالة من حالات الإنسان – باستثناء القديس – ويظهر كلا منها وهى تندفع بحيوية داخلية. وإن شخصياته لقوية وغنية، ولكنها مع ذلك تعيش ضمن حدود واضحة المعالم. ولو أخذنا أسلوبه لوجدنا فى شعره ثورة من الحياة القوية لا يرافقها ذلك التبجح المتغطرس الذى كان يميز معظم كتابات معاصريه. ونلمس فى كل ما كتب حبًّا شديداً لهذا الجسد الفانى. ويوجز جوهر التقدير الجديد للحياة فى مسرحيته «قياس لقياس»، حين يسرد الدوق تأملاته فى فنائية الحياة فلا يسع كلوديو السجين سوى أن يجيبه بقوله: «إنه لأمر مرعب أن نموت». ومما يميز الروح الإنسانية أن أشخاص شكسبير يناضلون، لا بأفكار محدودة أو فلسفات من عصره، ولكن بالقوى الشاملة للطبيعة الإنسانية التى تتعالى عن جميع القوالب الفكرية الخاصة. إنهم يعيشون بإنسانيتهم الخالصة، مهملين المشاكل المجردة التى عرفها العصر التالى، أو الخصومات اللاهوتية التى عرفها عصر ملتون، أو المجادلات العلمية فى عصر فولتير. فقد كان للحركة الإنسانية اهتمام عملى شديد بالقوى العاملة داخل الطبيعة الإنسانية. ولم تكترث إلا قليلا باعتقادات الإنسان فيما هو أعم من أوضاع حياته. وكانت متمركزة فى الإنسان أكثر بكثير من القرن الثالث عشر الذى كان اهتمامه الرئيسى بالله، أو القرن الثامن عشر الذى كانت مشكلته فى الطبيعة.

ومع ذلك ربما كانت الناحية الفنية هى الغالبة فى شكسبير، وكانت محبته الزائدة للروح الإيطالية سبباً يمنعه عن صدق التعبير عن كل ناحية من نواحى

الآمال الإنكليزية . فنى أعماق الروح الإنكليزية والألمانية شوق لا متناه نحو العلاء يفوق بعذوبته كل ما يمكن أن يتحقق فى الواقع . وتفصح عنه الروح الفاوستية فى الإنسان وهى الروح المتعطشة إلى ما لا حدود له من المعرفة والقوة لا إلى الجمال المحدود . وقد قيض لأدباء عهد اليصابات أن يعبروا عن هذه الروح بالشعر . إن هذه الرومانطيقية التى تبدو غريبة بالنسبة للعالم القديم ، والتى يعجز عن إدراكها العقل اللاتينى الذى يفضل أن يحصر جهده بجزء محدود من الحياة واضح بين على أن يستسلم لأحلام المجازفات فى أمكنة غامضة لم توجد بعد . والذى يؤثر طريقة الدخل المتواضع المحدود على السعى المستميت غير المنقطع وراء السلطة على الرجال والأشياء — هذه الرومانطيقية مست كل أمة فى عصر النهضة لكن جذورها امتدت فى إنكلترا وازدهرت فيها أكثر من أى بلد آخر. ولقد عبر كريستوفر مارلو Marlowe العالم من كمبردج — الشرس غير المعتدل وقد مات قتلا إثر شجار فى حانة — عبر تعبيراً قوياً فى أبيات فخمة بليغة عن حب شىء فى الحياة يفوق هذه الحياة نفسها . قال :

« إن نفوسنا التى تستطيع ملكاتها أن تدرك العالم
وأن تقيس مسار كل كوكب جوال
ما زالت تسعى وراء كل معرفة لا متناهية
وتتحرك دائما كالنجوم التى لا تعرف الراحة » .(١٠)

إن هذه النفوس تنطق فى فم الشاعر مارلو . فتامبورلين الذى غزا العالم والذى لا يعرف طعمه فى السلطة حدا ، وبرنابا اليهودى المتعطش للمال ، والدكتور فاوستس ذلك التعبير الكامل عن هذا المظهر للحياة الجديدة ، الذى باع نفسه للشيطان مقابل الحصول على فرصة لمعرفة كل شىء ، وعمل كل شىء والشعور بكل شىء — هؤلاء الرجال جميعاً يثيرهم استياء أبدى وشوق غير منقطع لأمر غامض جلل ، إذا ما أمسكوا به وجدوه مفصحاً عن ذاته فى شكل « قوة » . وما كان ذلك العلم أو الحكمة أو المجد الداخلى للعقل المتفهم — وهى أمور أعارها

عصر النهضة عناية أدنى بكثير مما أعارها القرن الثالث عشر لأنه امتلك بغير اكتراث عوالم جديدة دون أن يهتم فى رؤيتها على حقيقتها — بل هو ذلك التعظيم للشخصية الذى يأتى مع القوة . وهو ما كان فاوستس يتلمس الطريق إليه .

الفلسفة كريهة وغامضة

وعلما القانون والطب وضعا لعقول صغيرة

واللاهوت أحط الثلاثة . . .

إنه سحر . . . سحر ذاك الذى سيطر على"(١١)

إنه لسحر حقاً ذاك الذى سيطر على العصر . السحر الذى يهمل الفهم ليربح القوة . أما القوة فتأتى بسهولة لكنها دون العقل سرعان ما تهدر فى أمور صبيانية حقيرة كرغائب فاوست : فقد خسر نفسه لمجرد شهوات الاستمتاع . ونادراً ما توقف الشمال البربرى وسط هذا التعطش للقوة ليسائل : وبعد ما هى الغاية من وراء القوة ؟ وليس مبالغة أن نرى فى فرنسيس بيكون — ذلك النبى الذى بشر بثمار العلم وفى الوقت نفسه عارض معارضة عمياء الاكتشافات العلمية فى عصره ، والذى أدرك أن المعرفة هى القوة القادرة على تحقيق جميع الأمور الممكنة ، وسقط مع ذلك لنقص الاستقامة فى سلوكه — أقول ليس من المستغرب أن نرى فيه خلاصة للروح الفاوستية التى أهدر فيها العالم الحديث ما ربحه من معرفته لأسرار الطبيعة . والحقيقة أن علمنا كثيراً ما كان مجرد سحر . . . سحر أسود يجلب الخراب . فنحن نعرف أسرار الذرة ونخترع الطوربيد والغازات السامة . ومع ذلك يوجد وراء هذا التعطش البيكونى للقوة ، الذى يقود إلى الانحطاط القاتم فى مانشستر ، والمذابح الاستعمارية فى أمريتسار ، نزوع داخلى عميق نحو شىء بعيد يعتبر أن هذه الإنتاجات هى فى النهاية ألعاب أطفال لا طائل تحتها .

لقد ذهب الراهب . وحل محل جهده لتحقيق كمال فى الحياة الأخرى جهد لتحقيق حياة دنيوية ممتلئة . ولغيرنا أن يقرر فيما إذا كان ذلك تقدماً . أما نحن فبوسعنا فقط أن نسجل وأن نتمتم مع برونو Bruno — أكثر الإيطاليين قرباً

من روح عصر اليصابات : « مع أننا قد لا ندرك قط الهدف الذى طالما تشوقنا إليه ، ومع أن شدة الجهد قد تلتهم النفس ولا تبقى منها شيئاً ، — فإنه يكفى أن تحترق بمثل هذا النبل » . (١٢)

التيارات المتباعدة فى الحركة الإنسانية :

وهكذا يتضح أن علينا التحدث عن الوجوه المختلفة للروح الجديدة لا أن نعتبرها مكونة من دافع إنسانى واحد متسق . فالتيارات الناشئة حول الاهتمام بحياة الإنسان وسط هذا العالم والتى لم تعط جواباً جديداً للمشكلة القديمة — المشكلة اللاطبيعية فى خلاص الإنسان قدر مادفعت بها إلى الوراء أكثر فأكثر — هذه التيارات أخذت أشكالا متنوعة فى العقول المختلفة . وهذه الاختلافات فى عوارض الروح الإنسانية وأهمها الفوارق بين الجنوب والشمال كانت من أول الدلائل على أحدث الأشكال القومية التى أخذت الحياة الأوربية تتدفق فيها . ولما كانت جذورها تعود إلى تقاليد مختلفة ، بل ربما كانت تدين بشىء إلى الفوارق القديمة بين الجنسين اللاتينى والبربرى ، فإن السبب الرئيسى فى أخذها الأشكال المختلفة التى اتخذتها كان من غير ريب ناتجاً عن الاتجاهات الاقتصادية المتباينة والأحوال الطبيعية فى كل من إيطاليا وألمانيا . كانت الحركة الإنسانية الإيطالية فى ظاهر الأمر تبدو وكأنها انفصال عن الماضى . أما الشمال فقد بدا وكأنه أكثر محافظة على الروح القديمة . ومع ذلك كان الشمال هو الذى أحس بحافز القوى التى كتب لها أن تسيطر على العصر الجديد . فقد صدف الشمال عن الكنيسة واتجه صوب التجارة والصناعة والعلم ، بينما أحرقت إيطاليا ذاتها فى تنوير مدهش . وسرعان ما عادت القهقرى إلى الزراعة وإلى روح حياة القرون الوسطى .

كان الاستمتاع والإبداع أهم ما قدمته الحياة للإنسانى الإيطالى ، بينما كان الكد وضبط النفس أهم ما قدمته للألمانى . وتراجع النظام المسيحى عند الإيطالى لتحل مكانه الأخلاق الإغريقية ، التى اعتبرت الحياة فناً متحرراً

من كل حس بالمسؤولية . لذلك فإنه فقد اهتمامه بأمور الدين ، اللهم إلا إذا استطعنا التحدث عن دين للجمال . كان مثله الأعلى الإنسان الشامل والشخصية المحيطة بكل شيء على طراز ليوناردو . وسعى لأن يتمثل كل شيء فأصبحت ثقافته انتقائية ، احتفظت بجميع العناصر المتباينة من الإغريق والرومان والمسيحيين ووفقت بينها فى رمزية شاملة . فزويس وجوبيتر والله كانت جميعها تعني حقيقة واحدة . وكان حتماً أن يظل مثل هذا المثل الأعلى أرستقراطيّاً قليل الجذور فى الشعور الشعبي . وأوجد طبقة عليا أرستقراطية دولية ، تقهقرت بسهولة أمام هجوم الإصلاح الكاثوليكى المعاكس . أما الألمانى فقد اتجه صوب أخلاق رومانية فأصبحت الحياة عنده عبارة عن انضباط رواق وواجب ورسالة . وظل شديد التدين مع أن واجباته أصبحت أخلاقية أكثر منها دينية . وكان أكثر حرصاً على التربية والتعليم منه على الفن والجمال . ولما كان أقرب إلى الديمقراطية منه إلى الأرستقراطية فقد أخذ يسعى إلى مثله الأعلى بصفته عضواً فى مجتمع منتظم لا بصفته شخصاً مستقلا . وتراءى له مجتمع جديد يتكون من إخوة يعملون معاً ، لا من آلهة عظيمة . ولما كانت عقليته أكثر حرفية من عقلية الإيطالى ، فقد عجز عن أن يمزج العناصر المتفرقة وأن يرى الكلى فى الرموز المتعددة الألوان . وهنالك فرق واسع بين خيال كبار الرسامين الإيطاليين ودورر ، بين الهولنديين وأهل فلاندرز . هكذا اتجه الإيطالى إلى قطع الصلة بالماضى لا إلى إعادة تأويله . فأصبح الملحد فى حركة الإصلاح الديني ، لا المجدد الحيادى من آل مديتشى . والحقيقة أن الأمور التى باعدت بين الكاثوليك والبروتستانت فيما تلى من العصور ، سبق لها أن اتضحت فى الأشكال المختلفة التى أخذها الحافز الإنسانى فى الشمال والجنوب . أما أسباب هذه الفوارق فغامضة . وأكثرها أهمية توسع التجارة فى الشمال وخلقها هنالك طبقة متوسطة جديدة ، وقت أن كان الجنوب قد أتم نضجه وفقد حافزه التجارى وأخذ يعيش على رأسماله .

ومرّ انسانيو الشمال بمراحل سهلة من إيمان القرون الوسطى إلى دولية مدنية متنورة . وكان رودلف أغريقولا وردلف فون لانجن وإسكندر هيجيوس — عميد الكلية الشهيرة فى ديفنتر — وهم أوائل مفكرى الألمان — كانوا من تلامذة توماس أى كامبيس — الصوفى الشهير ومؤلف تقليد المسيح . لكنهم بعد تأثرهم بالثقافة الإيطالية أهملوا الفلسفة السكولاستيكية وعملوا على إصلاح نظم التربية دون أن ينتقدوا نظام الكنيسة وقد أعقب هؤلاء رجال أمثال رويخلن وإيرازموس الذين حررتهم المعرفة التى حصلوها من نظرة القرون الوسطى ، ولكنهم سعوا فى الوقت ذاته لأن يحافظوا على مؤسساتها عن طريق الإصلاح الجذرى والتعديل . أما المفكرون الشبان من أمثال كروتوس روبيانوس Rubanius وأولرخ فون هوتن Von Hutten فقد كانوا أكثر جذرية وأقل بصيرة وحكمة ، ومن تمردهم نشأت ، بصورة طبيعية ، ثورة لوثر .

جدة إيرازموس ومأساته :

كان أفراد الفئة الثانية — وخاصة إيرازموس — هم الذين يمثلون بالنسبة للعقل الحديث تلك المثل العليا التى يشعر بها قريبة إليه والتى طغى عليها الإصلاح الدينى خلال مائتى سنة ، ثم عادت أخيراً فبعثت قوية فى النزعتين الإنسانية والطبيعية خلال القرن الثامن عشر . ولا جدل فى أن إيرازموس كان يجسم المثل الأعلى للمفكر الإنسانى بجميع أخطائه وفضائله . فتحديد اهتمامه بدائرة ضيقة من الأمور يعكس عجز الحركة الإنسانية وقصورها إزاء القوى العميقة فى العصر . ولما كان لا يقيم أى وزن للفن الفائق الذى عرفه جيله ، ولا يعير اهتماماً للعالم الجديد الذى أخذ يتفتح أمام أعين الناس ، ويكره بشدة الاهتمام العلمى لأنه أخذ يحول عقول العالم عن المشاكل الأخلاقية ، فإنه يجسم المذهب الإنسانى الذى عظم شيشرون الرومانى أكثر من كبار الإغريق . وهو

لا يمثل أى فكر أصيل أو أى اكتشاف جديد كبير . فاهتمامه يتركز بأفضل ما فى الماضى لا بالمستقبل الآخذ بالنمو . وهو يمثل فى مزاجه العقلى وخلقه ، التسامح ونزعة الوساطة والتوفيق ، أكثر مما يمثل المجابهة الجريئة للقضايا الجديدة . وقد ظل محافظاً لاذعاً ، مهذباً وجذاباً . ولم يكن لديه من قوة وإيمان يجعلانه أحد رواد العصر الجديد . تلك نقاط ضعف يجب أن نذكرها عندما نأسف لأن فكر لوثر هو الذى كتبت له الغلبة لا فكره . وهو وإن كان مندفعاً فى تهديم العقائد الثابتة القديمة وقلب عالم القرون الوسطى ، لكنه لم يكن لديه ما يقدمه مكانهما سوى حرية سلبية للعقل . جاء فى زمن مبكر فلم يدرك أن المستقبل كان للعلم . وبدون التأييد الثابت الناجم عن العلم وما فيه من إيمان ملتهب ما كانت مزايا موقفه الكبير لتسود . ولم يقدر لنزعتيه الطبيعية والإنسانية أن تسودا إلا بعد أن تحالفتا مع الروح العلمية الجديدة تحالفاً وثيقاً .

ومع ذلك كانت صفاته كبيرة بالحقيقة . ويظهر حسنها عندما نقارنها بالعصبيات المريرة التى لم تؤثر فيه والتى عجز بدوره عن أن يضىء بتعقله ظلمات أهوائها العميقة . كان أكثر الناس مدنية فى عصره وذا إيمان ثابت بأن الإنسان خلق ليكون حيواناً عاقلا . لكن رؤيا ثاقبة كانت توحى إليه أنه أخفق فى تأدية رسالته فى الحياة . وكان يجد الراحة فى عصر أغسطس فى صحبة شيشرون المهذب أو هوراس المثقف ، حتى إذا هبط المجتمعات الفجة فى روتردام أو لندن أو بازل اعتبرها موضوعات للتسلية الفكرية زمناً ، وللشفقة المتلطفة أحياناً ، وللاستنكار القوى أحياناً أخرى . كان قوى الوعى بنتائج الحمق البشرى فلم يستطع تقبلها باستسلام مونتين ، وشديد الجد فى حماسته الأخلاقية فلم يتمكن من اعتبارها شيئاً مقدوراً كسبينوزا . لذلك بذل مواهبه الكبيرة فى التهكم والنقد الساخر ، فى محاولة يائسة لأن يجعل الرقة والعلم يسودان محل العقائد الخرافية والأهواء الأبدية . كان حراً وسط بحر من العصبيات المتحاربة فلمس استحسان الناس لتعريضه فى الناحية اللاعقلية من حياة القرون الوسطى لأنهم كانوا قد

تجاوزوا ذلك الدور فى نموهم . لكن الحل الذى اقترحه فى الرجوع إلى حكمة مدارس العصر القديم ؛ ومن فوق ذلك دعوته إلى الأخلاق المسيحية العقلية ، وقعا على آذان صماء . وكان فخوراً فى أنه نصر حركة النهضة وجعل النصرانية إنسانية . ورأى فى المسيح معلماً أخلاقياً نيراً ؛ وفى « فلسفة المسيح » حياة للعقل تبعث الحرارة فيها المحبة المتسامحة . سعى لأن يحول عواطف الناس عن أسرار الإيمان وأن يجعل تقواهم مستندة إلى ما ثبت من ثقافة متدينة . ولقد اتحد الإغريق والإنجيل بالنسبة إليه فى ديانة واحدة غير متصلبة قوامها البساطة الأخلاقية . كتب عن الإغريق : « عندما أقرأ بعض مقاطع من كتابات هؤلاء الرجال العظام فإنى أكاد أقول : أيها القديس سقراط ، صل من أجلى ».[١٣] إن فلسفتهم تقوم على العواطف أكثر منها على القياسات المنطقية . فهى حياة أكثر من جدل خصامى ؛ ووحى أكثر من انضباط ، وتغير أكثر من تفكير . وهل تختلف فلسفة المسيح عن هذا ؟ » .[١٤]

وبوحى هذه المثل العليا ، رأى إيرازموس فيما حوله ، أموراً كثيرة تستحق التأنيب . فهو حين أثار ضحك الناس من حماقات الرهبان ، والعلماء المدرسيين ، والطقوس الشكلية ، صفق له أولئك الذين أحسوا بأنه لم يعد لهذه النواحى العابرة من عالم القرون الوسطى مكان فى العصر الجديد . وحين مجد الفضائل البسيطة للمنزل والعمل ، كان يعبر عن مشاعر جميع الناس . لكنه عندما سلط عصا العقل على اتجاه المصلحين اللاعقلى الجديد ، وعلى القومية العسكرية الآخذة بالنمو ، فإنه وجد أن الناس لا تطرح الأوهام القديمة إلا لترحب بأوهام جديدة . فقد يبتعدون عن حياة القرون الوسطى لكن هذا لا يجعلهم أكثر تقبلا لفلسفة المسيح أو لحياة العقل . وأنهى إيرازموس حياته حين كانت الحركة الإنسانية بمعناها الضيق آخذة بالاضمحلال وقد أنكرها رهبان العهد القديم وأنبياء العهد الجديد . وانقضى زمن إلى أن جاء مفكر آخر كفولتير نحا نحو إيرازموس فشغل المسرح الأوروبى بكامله وحارب بشدة الأوهام والقسوة

والتعصب . وحين أخذ فولتير قلم إيرزموس كان إلى جانبه حليف لم تحظ به الحركة الإنسانية من قبل — وهو العلم القوى .

« الجنتلمن » مثل أعلى

لقد حاولنا أن نتحسس بالاهتمامات والآمال الجديدة التي بالرغم من كونها مبهمة معقدة وغير محددة ، فهى تشكل الهدف المختلط الذى وضعه الرجل الحديث نصب عينيه . ولقد تكون تدريجاً خلال هذا العصر الذى تجدد فيه الفرح بالحياة الإنسانية مثلان أعليان ما زال الناس فى حضارتنا يقدمون لهما ولاء أولا . وهما مثل الجنتلمن وصورة المجتمع المكد التجارى المزدهر. ويتمم كل من هذين المثلين صاحبه فى مجتمع تعيش فيه طبقات متعددة . فعلى الدولة أن تكد لكى يصبح فى استطاعة الفرد فيها أن يزدهر « كجنتلمن » . ومثال الجنتلمن وثنى أرستقراطى جاء من إيطاليا . أما المثال الثانى فهو بروتستانتى وصناعى تكوّن فى ألمانيا . وما زال كلاهما يحتل مكاناً سامياً لا يسدد إليها من الهجمات سوى ما يأتى من الأهداف المختلفة للطبقات العاملة المتيقظة .

كان الجنتلمن نتاجاً مركباً من فارس البلاط والفروسية التى اتخذها الناس مثلا أعلى ، من جهة ، ومن ضروب الرقة الإنسانية المنعمة التى عرفت فى المدن التجارية من جهة أخرى . وعندما خرج السيد الإقطاعى من عزلته الريفية انخرط فى خدمة أمير قوى خلق حوله بلاطاً فخماً جذب الكثيرين إليه . وقد حرر إغراء الحياة الاجتماعية المترفة والواردات الغنية ذلك السيد الإقطاعى من الغزو والنهب وجذباه نحو رفاقه بشكل قوى لا يقاوم . ولئن ظل الفارس المهذب ، لكنه وضع الصليب جانباً ليستمتع بجمال الحياة الإنسانية الجديدة . حدث هذا فى إيطاليا أولا . لأن المدن هناك أخذت تنمو وتغنى ، ولأن طبقة الأشراف الإيطاليين تراجعت أمام أمراء أقوياء اكتسبوا السلطة بفضل سواعدهم لا بالوراثة عن أجدادهم . فى بلاطات كبار القواد والمغامرين الذين اغتنوا من الحروب

التجارية التي كانوا يشنونها لصالح التجار . حين كان انهماك هؤلاء فى أعمالهم يحول دون اهتمامهم بأمور الحكم – من أمثال الفيسكونتي والسفورزا الذين حكموا ميلانو . وملاتستا من ريمينسي . وكونزاغا من مانتو . وإيستي من فيرارا وغيرهم . أو فى حلقات التجار الأمراء الذين حكموا مباشرة البندقية وفلورنسا التجاريتين – فى هذه البلاطات جميعاً اختلط صغار النبلاء مع الفنانين الذين نشأوا من الشعب وتمثلوا العبقرية والمهارة كما أعطوهم بدورهم رقة الطبقة النبيلة . وفى إيطاليا عاش أصحاب الأصل الرفيع وأصحاب الثروة والمآثر الشخصية جنباً إلى جنب على قدم المساواة . وكان الفرد لا يصبح مرموقاً فى المجتمع إلا إذا اتصف بتفوق شخصى ، وكان لمثل هذا التفوق وزن يفوق كل ما سواه . وهكذا خلق نموذج جديد هو « الإنسان الشامل » . الرجل المتعدد النواحى ، والشخصية المكتملة ، التى جمعت إلى استعمال كل قوة طبيعية استعمالا كاملا ، ثقافة كلية ومعرفة حقيقية غنية فى العديد من الفنون المنوعة . وكان هذا النموذج نقيضاً للمتخصص وصاحب الصنعة . ومع ذلك كان يعنى شيئاً أوسع بكثير من مجرد الغاوية . وكانت أكبر الأمثلة فى إيطاليا على هذا «الإنسان الشامل» ، من الفنانين العلماء كميكل أنجلو وأكبرهم جميعاً ليوناردو . وعلى غرارهم الرسامون والنحاتون والشعراء والمهندسون والمفكرون . ويعتبر البرتى نموذجاً لهذا الإنسان الشامل . فقد كان فائق المهارة فى التمارين الجسدية ، متقناً رمى السهام وركوب الخيل ، سيداً فى استعمال السلاح والعزف على الموسيقى والرسم ، وكاتباً فى اللاتينية . تهدمت صحته وهو فى الرابعة والعشرين من عمره إثر الجهد المسرف فى دراسة القانون . فانصرف بقصد الراحة من ذلك الجهد إلى دراسة الفيزياء والرياضيات والصناعات وبناء الكنائس والمعابد . أما فى الشمال حيث كانت الزراعة هى السائدة وحيث استمرت الإقطاعية لمدة أطول ، فكان الرجل الشامل أقرب إلى ملازمى البلاط وهو أولا وقبل كل شىء جندى ورجل دولة جمع إلى هاتين الصنعتين جميع الأمور الأخرى . فبيار ذلك الفارس الذى « لا خوف عنده

ولا لوم عليه » كان مثالا لفارس البلاط الفرنسى فى عصر الملك فرنسوا الأول ، راعى النهضة فى فرنسا. بينما أضاف السرفيليب سادنى معبود الشعب الإنكليزى — وهو المحارب الشاعر والعظيم النفس ، الذى فضل أن يعطى جرعة الماء التى كان يحتفظ بها إلى جندى بسيط يحتضر فى ساحة القتال يوم زوتغن . أضاف إلى مجموعة الصفات المرتقبة فى الجنتلمن صفتى الإخلاص والوطنية الإنكليزية الرومانطيقية . وما زال هذا النموذج حيًّا بين رجال إنكلترا « الجنتلمن » المثقفين من أبناء الطبقة الحاكمة الآخذة بالزوال كالمورد بلفور مثلا . فهو بارع على السواء فى لعبة التنس وفى سياسة حزب المحافظين الريبية المهذبة . وما زال هذا المثل الأعلى فى خطوطه الكبيرة هدف كل تربية حرة .

روى بلداسار كاستيليونى Castiglione — وهو بذاته يمثل أحسن تمثيل الإنسان الذى نتحدث عنه — روى فى « كتاب حاشية البلاط » الأحاديث التى كانت تجرى فى مجلس دوق أوربينو حول تعريف رجل البلاط الكامل . ولما ترجم هذا الكتاب إلى عدة لغات ، نقل نظام اللياقة الذى يحتويه الرقة الإيطالية إلى بلاطات الشمال التى كانت تميزها الجلافة . وتتلمذت إنكلترا بكاملها عليه فى عهد اليصابات . ويتضح منه أن تحدر المرء من أصل كريم ميزة لأنه يهىء الإنسان ليكون صاحب قلب رقيق . والفراغ الذى تتيحه الثروة أمر أساسى . كذلك يجب على رجل البلاط أن يكون ماهراً فى استعمال السلاح والتمارين الجسدية ، معتمداً على الرقة أكثر من مجرد القوة . ويجب أن يكون شاعراً وموسيقياً ولغوياً بارعاً . وأن يتحلى بالرفعة والتواضع مع الكبرياء ، وأن يكون مقيماً على الولاء صديقاً صميماً . وتقف إلى جانبه السيدة بعد أن نزلت عن السدة التى رفعتها الفروسية إليها لتصبح الرفيقة الصحيحة لرجل البلاط مساوية له فى الحرية والتربية — وهناك يظهر الموكب الطويل من سيدات شكسبير النبيلات . إن الوحى الذى وجده الفارس فى خدمة الله ومحبته سيظل مرافقاً له فى حبه الروحى الصوفى الذى يبتدئ بالصداقة الكاملة ويتطلع إلى النجوم .

هذا المثل الأعلى من الكمال الفردى هو بالضرورة أرستقراطى محصور بطبقة معينة . ولا بد من وجود فلاحين وعمال حتى يمكن تحقيقه . ولقد نشأ فى هولندا وألمانيا مثل أعلى لمجتمع يستطيع أن يهيىء سبل الحياة لمثل هذه الطبقة الرفيعة .

إن هذا المفهوم الجديد للكرامة الإنسانية ، القائل بأن جميع طرق الحياة صالحة فى جوهرها ، وبأن الصناعة والادّخار والعمل المنتج من الفضائل السامية الأساسية — هذا المفهوم ، وإن وجد فيما بشر به لوثر أفضل تعبير عنه ، إلا أنه لا يدين للبروتستانتية إلا قليلا ، ومن ناحية سلبية فحسب . فهو نتيجة طبيعية لاقتران مجتمع جرف القرون الوسطى — مؤولا بروح الجد المنضبط الأصيل فى الألمان — بالثروة والتعقد المتزايدين فى الحياة الاقتصادية . إن قلب الشمال ينبض فى أعماله اليومية . وبمقدار ما ازدادت أهمية هذه الأعمال تناقص اعتبار زهد الرهبانية وسيطرة السلطة الروحية . وتزايد حب الناس للرخاء والنجاح واعتبروا العزلة أنانية ، والتأمل كسلا ، والفقر عقاباً ، وحياة الزواج والجهد حياة إلهية . وبقدر ما يوجد ارتباط علِّىّ بين الحوادث فقد كانت هذه الروح فى المحط الأخير هى التى خلقت اللامبالاة والكراهية لأنظمة الطقوس والمال الكاثوليكية ، التى تحطمت أمام الثورة الدينية والسياسية المكشوفة . ولم يكن الإصلاح البرتستانتى على أيدى لوثر وأتباعه فى حال من الأحوال حركة أخلاقية تسعى لرفع مستوى المجتمع الأخلاقى . بل إن أولى نتائجها الأخلاقية بدت فى تدهور واضح ودناءة . واستمر الأمر كذلك إلى أن كان الجيل الثانى ، إذ أضرم اندفاع كالفان العنيف وراء القداسة نار الطهارة والتشدد فى النصرانية . فالإنسانيون أمثال إيرازموس ، ومصلحو الحياة المسيحية الحقيقيون ، ورسل فضيلة الإنجيل البسيطة جرفتهم جانباً قوى مختلفة . أما كون النظام الكاثوليكى يدار بسوء أو بغير سوء فأمر لم يعره الناس كبير انتباه . لكن الشىء المهم هو أنه كان عقيماً عديم الجدوى كثير النفقات .

سوف نبحث أهمية أفكار لوثر فيما بعد . ويكفى أن نشير هنا إلى أن اعتقاداته الدينية كانت تكون بمجموعها رد فعل يمثل القرون الوسطى . وعودة إلى الأمور التفصيلية الحرفية من الدراما المسيحية . وفوقها جميعاً إحساس بالحاجة القصوى إلى الخلاص . وكان يخفف من غلواء هذا الحس العنيف ما اختبره لوثر فى حياته من أن الخلاص الفردى الكلى الأهمية من غضب الله ينتج عن علاقة صوفية مباشرة بين الله والإنسان . دون وساطة أية كنيسة خارجية أو راهب أو طقوس من أى نوع . وعندما يحرر الإنسان إيمانه بالمحبة الإلهية المتسامحة فى المسيح يتم الخلاص . فلا تبقى هنالك حاجة لأن يعمل أكثر من ذلك أو أن يشغل بأى مظهر من جهاز التوبة والتقشف الرهبانى والزهد وإنكار العالم فى سبيل خلاص مقبل . وهكذا قضى بضربة واحدة على القول بضرورة اعتبار الحياة المسيحية التى عاشها القديسون ورهبان الأديرة أمراً أساسياً لتحقيق سلام للعقل فى الحاضر أو الغبطة فى المستقبل . على أن هذا لا يعنى أن عصب الأخلاق قد انقطع . وجل ما يعنيه أن اشتباك الحياة الأخلاقية باعتقادات متعالية على الطبيعة وتمارين سحرية ، والخوف من جهنم وتناول القربان المقدس قد تلاشت كلها ومهد الطريق لمثل أعلى طبيعى شامل هنا فى هذا العالم . وهكذا فإن البروتستانت بعد أن اعتقدوا بأن لا صلة بين الخلاص والأخلاق وأن الخلاص أمر دينى محض لا ارتباط له بأى شكل من الأشكال بالكمال الخلقى فى الإنسان أو بكلمة أخرى وأنه نتيجة الإيمان لا الأعمال الصالحة — وجدوا أن المثل الأعلى الثنائى الزهدى المسيحى القديم قد اختفى وأفسح المجال للاعتقاد لما يمكن اعتباره أكثر ملاءمة للحياة الإنسانية . والحقيقة أن البروتستانت أصبحت لديهم حرية لأن يستسلموا بكليتهم إلى المثل الأعلى الجديد فى حياة إنسانية كريمة ومجدية ضمن إطار طبيعى كما لو أنهم فقدوا كل اعتقاد بالله والعالم الثانى . وأصبح الدين شيئاً خاصاً منعزلا لا روحاً تملأ الحياة بكاملها . وأصبح الكثيرون لا يذكرونه إلا فى صلاة

يوم الأحد ، بعد أن يكونوا قد صرفوا أيام الأسبوع كلها ساعين وراء النجاح والثروة .

لكن هذا الموقف الأخير يمثل انحلال البروتستانتية ولا يعبر عن جوهرها أكثر مما تعبر الشكليات المسترِيبة عن الكاثوليكية الصحيحة . وإن أولئك الذين يتصورون الفضيلة وكأنها أمر يفرضه الشرطى ، يستعصى عليهم أحياناً أن يفهموا كيف أن أتباع كالفان ولوثر عاشوا فى الغالب حياة متفردة فى الطهارة البالغة ، رغم اقتناعهم بأن سلوكهم هذا لا أثر له على الإطلاق ، وأن خلاصهم أو عذابهم لا يأتيان إلا نتيجة إيمان خالص لا سلطة لهم عليه ، لأن الإيمان يأتى من الله لا من الإنسان . والجواب أن هؤلاء الناس اعتقدوا حقيقة بالله ، واعتقدوا أن الأخلاق لها المكان الأسمى فى العالم . وقد خدموا الخير الإلهى ، لا من أجل أية غاية أنانية كتجنب الجحيم أو ربح السماء ولكن من أجل المحبة الخالصة للطبيعة الإلهية . وحيثما تصرف الكاثوليك تصرفاً فاسداً بدافع الخوف أو الأمل ، فقد اكتفى البروتستانت فى أن يمجدوا الله ليفرحوا به فرحاً أبدياً . كانوا يعتقدون مع لوثر « بحرية الإنسان المسيحى » . وكانت أخلاقهم مبنية على تبصر نفسى عميق فى أن الحياة التى اكتمل نبلها تنشأ من « الثقة لا من الخوف ، ومن الحرية لا من العبودية . ومن الاعتراف بالجميل لا من الرغبة فى المكافأة . ومن محبة الآخرين لا من التفكير بالذات » .(١٥)

ويذهب لوثر إلى أن حياة يسودها حس بإله حيّ لا بدّ أن تكون بالغة التجرد عن المصلحة الذاتية . « لأن من يستثمر الأعمال الصالحة لغرضه الخاص لا يقوم بعمل صالح . فلو أنك سألت رجلا صالحاً عن سبب صلاحه ، لوجب أن يجيب : لم تكن السماء دافعى ولا الجحيم ، وما سعيت وراء الشرف ولا خشيت العار ، ولكننى اعتقدت الصلاح خيراً ، وإنى لفرح به حتى ولو لم يأمر به الله . ما هى خدمة الله وما تنفيذ إرادته ؟ ما ذلك إلا الرأفة بالجار ، لأن الجار هو الذى يحتاج خدمتنا . أما الله فى السماء فهو بغير حاجة لها » .(١٦)

إن الرجل المؤمن بالله لا يستطيع إلا أن يفعل صالحاً لأن الحياة المسيحية هى ثمرة الخلاص الطبيعية لا وسيلته . ، فإذا انتفت الأعمال الصالحة والمحبة انتفى معها الإيمان » فالإيمان إذا كان إيماناً صادقاً . لا مجرد كلام تلفظه الشفاه ، كان دافعاً لتقليد موضوعه : أى لأن يصبح الإنسان شبيهاً بالمسيح . وإنه لقوة عظيمة . « الإيمان أمر حى عامل فاعل قوى . ويستحيل أن يؤدى إلى غير العمل الصالح على الدوام . فالإيمان لا يتساءل عما إذا كانت الأعمال الصالحة يجب أن تعمل . ولكن قبل أن يطرح المرء السؤال ينفذ العمل وهو أبداً ودائماً ينفذه » . (١٧)

وهكذا يحرر لوثر الإنسان من أى نظام أخلاقى لاهوتى فوق الطبيعة . وتصبح الأخلاق بالنسبة إليه ، لا حبة دواء كسيت بالسكر : بل المقياس الحقيقى للدين . فإذا عبر الإنسان طريقه فى الحياة باستقامة ومحبة ورأفة : كان ذلك إشارة — وإشارة فحسب — إلى أنه سينقذ ، وأن نفسه عامرة بإيمان صحيح بالله . وبوجود إيمان كهذا تزدهر حياة الإنسان بصورة طبيعية ، حرة فى الفضيلة الأخلاقية . وطبيعى أن حرية كاملة كهذه تكون أمراً خطيراً عندما تترك لأنه طالما تحرر من الحاجة لإطاعة أى قانون أخلاقى فقد أصبح بوسعه أن يعطى أى مضمون لحياته دون خوف جهنم . ونشأ عن ذلك أنه حين رفض لوثر بثقة أن يختصر هذه الحرية المسيحية ، فإن كالفان وأتباعه بحثوا بدقة حرفية عما جاء فى نصوص الكتاب المقدس من تحديد لواجبات الإنسان ، وحولوا مثل الإيمان الأعلى الحر والطبيعى إلى نظام لاهوتى فى الحكم ينفذ تعاليم فرقهم . ومن هنا سهل على البروتستانتى أن يشغل نفسه بالسعى وراء الرخاء المادى ، وهو أكثر ما جذبه فى هذه الحياة . وهكذا بالرغم من أن الإصلاح الدينى جاء من نواح عديدة يؤكد معتقدات القرون الوسطى ويشدد عليها ، فقد ترك المجال مفتوحاً من الناحية الأخلاقية لمثل أعلى اجتماعى دنيوى شامل قائم على الجهد والربح التجارى . وقد وجدت الطبقة المتوسطة فى البروتستانتية جميع الأسباب التى تدفعها للترحيب

بالبروتستانتية . كما أن عالم الشمال التجارى الآخذ فى النمو ارتاح للمذهب الجديد ارتياحاً كاملا .

وقد أعطى لوثر نفسه هذا المضمون للحياة التى يجب على المسيحى الحر أن يعيشها . فطالما انتفت ضرورة الفرائض الدينية الخاصة ، فإن جميع الحرف — حتى أكثرها دنيوية وتواضعاً — مقدسة على السواء . ويمكن خدمة الله أفضل خدمة فى العلاقات العائلية أو التجارية. وذلك بأن يقوم الإنسان بواجباته اليومية بإيمان وفرح واثقاً بالله ومستسلماً لإرادته .

إن ما تعمله فى بيتك له ذات القيمة كما لو كنت تعمله فى السماء من أجل إلهنا . لأن ما نعمله فى حرفتنا هنا على الأرض ، وفقاً لكلمته وتواصيه، يحسبه كما لو وضع فى السماء من أجله . عندما ينبذ راهب كل شيء، ويذهب لصومعته متزهداً صائماً مجاهداً مصلياً ، فقد يبدو عمله هذا كبيراً . . . وقد يبدو صغيراً من الجهة الأخرى عمل فتاة تطهى الطعام وتنظف البيت وتدبر المنزل ، ولكن لما أوصى الله بعملها هذا ، فإنه ، مهما بدا صغيراً ، يجب أن يمتدح كخدمة لله ، تفوق بمراحل جميع قداسة الرهبان والراهبات وزهدهم . لأن الله لم يوص بهذا . أما العمل المنزلى فإنه تنفيذ لوصية الله فى أن يحترم المرء أباه وأمه ويساعد فى ترتيب منزله .

وهكذا يستحيل أن يعيش الإنسان حياة سهلة دون أن يعمل من أجل خير جيرانه لأن عليه أن يتكلم ويعمل ويتحدث بينهم . . . ومن واجب المسيحى أن يعنى بجسده لأنه لن يتمكن من العمل إذا لم يكن سليم الجسم صحيحه ، ولن يتمكن إذن من تحصيل الملك والاعتناء به ، لأجل خدمة المحتاجين . . . هنا الحياة المسيحية الصحيحة . هنا الإيمان! الذى يعمل بدافع المحبة ، عندما يسعى المرء بفرح ومحبة وراء أكثر الخدمات تحرراً ، حيث يخدم الآخرين طوع إرادته دون أن يتوقع جزاء ، مكتفياً بغبطته الفائقة فى تدفق إيمانه وغناه .[١٩]

هنا مزيج من مثل القرون الوسطى الأعلى فى الخدمة . والمثل الأعلى الجديد فى العمل والسعى وراء الثروة . ولما كان جوهر تعاليم لوثر تحرير روح الإنسان من المخاوف الدينية ليعيش الحياة التى أمره الله ببالغ حكمته أن يعيشها . وثقة رفيعة بمحبة الله : وثقة كاملة بالطبيعة الإنسانية التى يوصلها الإيمان إلى الكمال ، كان من المتوقع أن يزداد أتباعه اهتماماً بالأعمال الاقتصادية التى يرتأونها صالحة . وهكذا فإن الصناعة والادخار والتوفير والجهد الشاق من أجل ربح يجنيه الإنسان ، وجدت فى البروتستانتية تربة صالحة . وأخذ رجل الأعمال الذى يخاف الله مكانه إلى جانب الفنان المحب للجمال ، ورجل البلاط الأنيق نموذجاً آخر للاهتمام الجديد بالإنسان الطبيعى فى محيطه الطبيعى . وترك القديس برنار وحده فى صومعته ليرعد ويتعبد ، وترك القديس فرنسوا ينشد فى حقوله الجميلة دون أن يسمع أناشيده أحد .

المصادر

1. J.A. Symonds, *Wine, Women, and Song.*
2. *Letter to Posterity,* quoted in Robinson and Rolfe, *Petrarch,* 64.
3. *Ibid,* 39.
4. *Secretum,* in same, 452.
5. Bruni, *History of his Own Times in Italy,* quoted in H.O. Taylor, *Thought and Expression in the Sixteenth Century,* I, 36.
6. Pico, quoted in J.A. Symonds, *The Revival of Learning,* 35.
7. *Ibid.,* 12, 13.
8. Rabelais, Urquhart and Motteux tr., II, 165.
9. *Ibid.,* 310.
10. Marlowe, *Tamburlaine.*
11. Marlowe, *Doctor Faustus.*
12. Giordano Bruno, *Degl' Eroici Furori.*
13. Erasmus, *Convivium Religiosum,* quoted in Preserved Smith, *Erasmus,* 34
14. Erasmus, *Paraclesis,* quoted in P. Smith, 53, 54.
15. A.C. McGiffert, *Protestant Thought before Kant,* 39.
16. Luther, quoted in McGiffert, *Protestant Thought before Kant,* 35.
17. *Ibid.,* 39.
18. *Ibid.,* 33.
19. Luther, *Christian Liberty,* Wace and Buchheim, *Luther's Primary Works,* 279.

المراجع

مؤلفات عامة حول دور الانبعاث

B. Grœthuysen, "Renaissance," *En. Soc. Sciences.* Preserved Smith, *Age of the Reformation,* chs. 1, 10-14; W.T. Waugh, *H. of Europe from 1338 to 1494;* E.M. Hulme, *Renaissance and Reformation;* excellent social material. J. Huizinga, *Waning of the M.A.;* A.C. Flick, *Decline of the*

Med. Church; H.S. Lucas, *The Ren. and the Ref.* J. Burckhardt, *Civilization of the Renaissance in Italy*, classic; J.A. Symonds, *The Renaissance in Italy*, suggestive but biased; R.A. Taylor, *Aspects of the Italian Ren.* a poet's interpretation; H.O. Taylor, *Thought and Expression in the 16th Century*, a useful compilation. *Cam. Modern Hist.*, I. *Rhe Renaissance;* Lavisse et Rambaud, t. IV. J.W. Thompson, etc., *The Civilization of the Renaissance.* Suggestive interpretations in J.H. Robinson. *The New History*, pp. 116-18, 154-60; Karl Brandi, *Das Worden der Renaissance;* W. Dilthey, *Auffassung u. Analyse des Menscken im* 15. *u.* 16. *Jahrhunderte*, in *Ges. Schriften, II.*

التأثيرات الاقتصادية

C.J.H. Hayes, *Pol. and Cultural H. of Europe*, I : Heaton. Gras, Nussbaum; F.A. Ogg and W.R. Sharp, *Econ, Devel. of Europe;* Day; J.W. Thompson, *Econ. and Soc. H. of Europe in the Later M.A.* W.R. Shepherd. "The Expansion of Europe", in *Pol. Sciene Qu.*, 1919; W.C. Abbot, *The Expansion of Europe;* J.E. Gillespie, *Influence of Oversea Expansion on England.* L.B. Packard, *The Commercial Revolution*, 1400-1776. R. Ehrenberg, *Capital and Finance in the Age of the Renaissance;* W. Sombart, Modern *Capitalism.*

اكتشاف الآداب الإنسانية

L. Loomis, *Medieval Humanism;* J.E. Sandys, *History of Classical Scholarship*, II, best description; Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Altertums;* L. Geiger, *Renaissance u. Humanismus in Italien u. Deutchland.* Robinson and Rolfe, *Petrarch, the First Modern Scholar and Man of Letters;* P. Nolhac, *Petrarch et l'Humanisme.* M. Whitcomb, *Literary Source Book of the Italian Renaissance.*

الطباعة

T.F. Carter, *The Invention of Printing;* J.C. Oswald, *H. of Printing;* G.H. Putnam, *Books and their Makers during the M.A.;* De Vinne, *The Invention of Printing;* Wattenbach, *Das Schriftwesen im Mit.*, standard, D. Hunter, *Paper Making through* 16 *cent.;* H.A. Maddex, *Paper; its Hist.. Sources, and Manufacture.*

النزعة الإنسانية . روح الآداب الكلاسيكية

Cicero, Virgil, Horace, Livy. Histories of Latin literature by J.M. McKail, M. Dimsdale; Cyril Bailey, *The Mind of Rome*, *the Legacy of Rome*. Plato's dialogues, esp. *Protagoras*, *Republic*, and *Socratic dialogues;* Aristotle, *Ethics*, *Politics*, *Pœtics;* studies of Plato by W. Pater, F.J.E. Woodbridge, Paul Shorey, E. Barker; of Aristotle by T. Davidson, E. Barker. J.A. Stewart. Histories of Greek literature by Gilbert Murray, A. and M. Croiset. R.W. Livingstone, *Legacy of Greece;* G.L. Dickinson, *Greek View of Life;* C.D. Burns, *Greek Ideals;* M. Croiset, *Hellenic Civilization;* W. Jaeger, *Paideia*. For Renaissance Platonism: Bembo, *Gli Asolani;* Spenser, *Faerie Queene*, *Four Hymns*, *Epithalamium*.

النزعة الإنسانية الإيطالية

In addition to general works, E. Gebhart, *Les Origines de la Renaissance en Italie;* P. Monnier, *Le Quattrocento*. Boccaccio, *Decameron;* Bandello, *Novelle;* Ariosto, Tasso. B. Castiglione, *Book of the Courtier; Life of Benvenuto Cellini;* histories of Italian Literature, by R. Garnett, F. de Sanctis, J.A. Symonds, B. Wiese and E. Percopo.

النزعة الإنسانية فى الشمال الأوربى

Karl Pearson, *Ethic of Free Thought*, ch. 8, "Humanism in Germany"; P.S. Allen, *Age of Erasmus*; P. Monrœ, *History of Education*, ch. VI; M. Creighton, *History of the Papacy*, VI, vi, 1, 2; *Martin Luther and the Reformation*, by C. Beard, ch. III; T.M. Lindsay, *History of the Reformation*, I, 42-78. On Erasmus, lives by Preserved Smith and J.L. Mangan. Erasmus, *Praise of Folly*; *Letters*, ed. Nichols, P.S. Allen; *Colloquies*, tr. N. Bailey; *Letters of Obscure Men*, ed. G.F. Stokes. J.A. Symonds, *Wine, Woman and Song* (medieval student songs); Marguerite of Navarre, *Heptameron*. Rabelais, Urquhart and Motteux tr. E. Gebhart, *Rabelais*. Montaigne, *Essays*. Marot, Du Bellay, Ronsard, Vilon. Histories of French Literature, by G. Lanson (best), Nitze and Dargan, H.C. Wright C. Saintsbury, E. Dowden; A.A. Tilley, *The Literature of the*

French Renaissance. Hans Sachs, Till Eulenspiegel, Faustbuch. Histories of German Literature, by C. Thomas, F. Vogt u. M. Koch. Elizabethan literature is limitless; see especially Sidney, Spenser, Marlowe, and Shakespeare.

الفن

E. Faure, *Renaissance Art;* Helen Gardner, *Art through the Ages;*
S. Reinach, *Apollo;* W.J. Anderson, *Architecture of the Ren. in Italy;*
F.J. Mather, Jr., *H. of Italian Painting;* K. Woermann, *Ges. der Kunst.*
G. Vasari, *Lives of the Most Eminent Painters, Sculptors, and Architects.*
W. Pater, *The Renaissance.*

الفصل السابع

رد الفعل الديني – الثورة على كنيسة القرون الوسطى

الحل الوسط لحركة الإصلاح الديني :

هذه الاهتمامات الجديدة فى حياة الإنسان الطبيعية وفى محيطه ، والعالم الجديد المدهش الذى قاد الناس إليه كبار المكتشفين ، كان لا بد لهما من إحداث تأثير بالغ على المنظمة الدينية التى تغلغل نفوذها فى كل ناحية من نواحى الحياة فى القرون الوسطى . حتى لقد ادعت أنها توحى وتنظم كل فعل من أفعال الفرد . على أننا بقدر ما نستطيع أن نفكك ملايين الخيوط التى تربط الاتجاهات التاريخية الكبيرة بعضها إلى بعض ، نستطيع القول إن حركة النهضة – بالمعنى الذى أعطيناه لتلك الكلمة – لم تكن السبب الأول الذى أدى إلى الثورة الدينية الكبيرة ضد كنيسة القرون الوسطى التى عقبت حركة النهضة بزمن قليل فالثورة كانت فى أعماقها تعبيراً مستقلا عن كثير من ذات النزعات التى أدت إلى النهضة ، وفى مقدمتها النمو الاقتصادى الأساسى الكبير الذى حققه المجتمع الأوروبى وما رافقه من نشوء الطبقة المتوسطة . وإننا لنجد وراء كل من الحركتين ، ولكن بأشكال مختلفة ، نفس الفردية ، والرأسمالية والقومية ، ونلحظ أنهما كلتيهما انتهتا بطريقة متماثلة إلى مذهب التطهير والإصلاح فى المسيحية purtanism الذى عاد فأكد فكرياً اعتقادات القرون الوسطى . ولا يدين العقل الحديث للنهضة أو للإصلاح الدينى مباشرة بالعالم الفكرى الذى يعيش فيه الآن . بل إنه يعود إلى حركة علمية متأخرة نشأت فى القرنين السابع عشر والثامن عشر . لكن قسماً كبيراً من مثله العليا والأغلبية من

المؤسسات التي تبلور فيها تعود إلى ذلك الدور المبكر . وقد حطم العالم الذي أخذ في الاتساع قيود الحياة القديمة في جميع أشكالها . ومع ذلك فالناس لم يكونوا مهيئين بعد لأن يتخلوا عن عالمهم القديم . فأخذوا يحاولون بمختلف الطرق التوصل لحل وسط وتجديد بناء الأجزاء القديمة . وقد كانت حركة الإصلاح الديني هي هذا الحل الوسطي . غير أنه كان لا بد للزمن أن يتخطى هذه الحركة بدورها . فحركة الإصلاح هذه كانت من القرون الوسطى في اعتقاداتها . ولكنها كانت من العصر الحديث في مثلها العليا وفي أساليبها العملية . وكانت تحمل في ذاتها بذور الانحلال والولادة الجديدة معاً .

إننا لن نقوم هنا بتقصي آثار العدد اللامتناهي من النزعات التي تجمعت فأدت إلى حركة الإصلاح الديني . أو أن نسعى لأن نحدد إلى أي مدى كان انتشارها يعود إلى كراهية الناس من نظام ديني شكلي في العبادات . أو ثورتهم على الملك الروحي الأجنبي في روما ؛ أو إلى رغبة الأمراء والتجار في نهب ثروات الكنيسة . والحقيقة أن عصر الإصلاح لم يكن في الواقع عصراً كثير التدين ، فكانت مناهضته للرهبانية صادرة عن نزعة قليلة الارتباط بالإيمان الديني أو التقويم الأخلاقي . لكنها على أي حال دفعت إلى مسرح الحياة الأوروبية بنفر من كبار قادة الأخلاق والدين . وكان من نتيجة نجاحهم في تحطيم قوة كنيسة روما الشاملة أن توجهت القوى التي ساندتهم في البدء ، لأسباب مختلفة بينها الحسن وبينها السيئ وما بين هذين ؛ فاندفعت في تيار قوي من الإيمان والطهر . وإذا كان عصر حركة الإصلاح عصراً غير ديني ، فالعصر الذي تلاه والذي ظهر فيه مذهب التطهير في النصرانية وحركة الإصلاح الكاثوليكي المقابل له ، كان عصراً دينيًّا . فأهمية الدين كانت ضئيلة في عالم شكسبير وسبنسر . لكن الدين كان كل شيء في عالم ملتون . غير أن قادة الفكر كانوا بالفعل قد صدفوا عن حقل الدين ليتجهوا صوب العلم فمهدوا بذلك الطريق لما تم في القرن الثامن عشر من قطع كل صلة بالدين .

وسنحاول أن نزن قيمة مختلف التغيرات الفكرية التى حققها كبار المصلحين داخل الكنيسة الكاثوليكية وخارجها ، وأن نقدر مساهمة كل منها فى تكون العقل الحديث . فهؤلاء الرجال لم يكونوا من أبناء العصر الحديث ولم يجابهوا مشاكل هذا العصر . بل كانوا من القرون الوسطى بشدة وقوة . وحاولوا — فى وجه التغيرات المتزايدة التى كانت تقع حولهم — أن يحلوا مشاكل القرون الوسطى بطريقة جديدة . ونحن أبناء اليوم — الذين لم تعد مشاكلهم لتشغلنا قط — نجد بصورة طبيعية أن أكبر تأثير لهم كان فى مختلف الأفكار الفرعية التى تجمعت حول هدفهم الأساسى . ولكن النهضة أيضاً — وإن كانت أقل اتصالا بالقرون الوسطى — فقد كانت مع ذلك شديدة البعد عما يهتم به العالم الحديث ، إذا كنا نعنى بالعالم الحديث العالم الصناعى العلمى الذى يعيش معظمنا فيه اليوم .

ومع أن التغيرات الدينية التى نشأت عن حركة الإصلاح قد ترجع إلى أسباب أخرى ، لكنها تغيرات جوهرية على كل حال . ولو لم يوضح لوثر للناس طريقاً للخلاص خارج كنيسة القرون الوسطى ، لما استطاعوا قط أن يقطعوا صلاتهم بروما لأسباب سياسية أو ينهبوا الأديرة طمعاً فى ثرواتها . وسواء أكانت الاعتقادات الدينية الجديدة مجرد تأويلات عقلية أم لم تكن فقد كانت على أى حال تبرر كل أمر . وحركة الإصلاح تمثل من الناحية الدينية ثلاثة أمور : أولا تبسيط مجموع العقيدة المسيحية ، مع تشديد على نظرية الخلاص ووسائلها واعتبارها الدعائم الأساسية . ثانياً التشديد الفردى على الخلاص واعتباره علاقة مباشرة بين النفس وخالقها ، واعتبار الدين أمراً شخصيًّا داخليًّا عميقاً . ثالثاً ما نتج عن ذلك من إهمال لنظام الطقوس الدينية الذى عرفته كنيسة القرون الوسطى وما رافقه من تسلسل فى مراتب الكهنة . ومن الواضح أن هذه التغيرات على شدة تأثيرها فى مركز الكنيسة كجهاز للخلاص ، لم تمس بشىء مجموعة الدراما المسيحية وتصويرها لقدر الإنسان . كذلك لم تمس العقيدة الأساسية فى فساد طبيعة الإنسان وانحطاطها وغضب الله وقصاصه الأبدى . ولم تتعرض أبداً

لحاجة الإنسان القوية للخلاص ؛ وحياة الخلاص المتعالية على الطبيعة التى تتم بوساطة تضحية المسيح والفكرة التقليدية عن عمل المسيح كمنقذ للإنسان . وهو عمل قد يكون صوفيًّا أو سحريًّا ، ولكنه مستقل تمام الاستقلال عن كمال تعاليمه أو صفاته الأخلاقية . وقد كان المذهب البروتستانتى متفقاً فى كل ذلك تمام الاتفاق مع كنيسة القرون الوسطى ومعارضاً تمام المعارضة لإنسانية النهضة التى كانت نظريتها الأساسية كما رأينا التشديد على مكانة الإنسان الطبيعى وقيمته . وهكذا فالمصلحون الكاثوليك والبروتستانت حين جددوا تأكيدهم معاً على عقائدهم التقليدية فى مجتمع ترانت ، أثبتوا أن حركتى الإصلاح البروتستانتى والإصلاح الكاثوليكى المعاكس كانتا رد فعل يمثل القرون الوسطى ضد الاتجاهين الطبيعى والإنسانى المتزايدين ، اللذين قدر لهما أن يطبعا بطابعهما العصر الحديث أكثر فأكثر .

روح الإصلاح فى القرون الوسطى

لم يأت لوثر بشىء جديد فى جميع هذه الأمور . فلقد وجدت داخل الكنيسة منذ القرن الثالث عشر بل قبله ، نفس هذه النزعات المنادية بالتبسيط والفردية والإخلاص بدون الطقوس الخارجية . أما الفئات الرئيسية الثلاث التى حاولت بمختلف وسائلها تقويض سلطة الكنيسة فهم الصوفيون ، والمصلحون الكاثوليك الأوغسطينيون . وقد نجح لوثر فقطع الصلة مع الكنيسة القديمة لأن الشروط الاجتماعية غير الدينية كانت قد هيأت الأسباب لثورته .

أما الصوفية فقد وجدت داخل الكنيسة من أيام بولس ، ولكنها أخذت تقوى فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر كرد فعل طبيعى للفلسفة السكولاستيكية العقلية والاتجاه الشكلى الآلى المتزايد فى نظام الرهبانية . وجاء كبار متصوفى الألمان كما ستر إيكهارت Eckhart وتاولر Tauler وسوزو Suso مؤلف كتاب اللاهوت الألمانى الذى أثر تأثيراً قويًّا على لوثر ، فشددوا جميعاً على الخلاص الشخصى ،

بصرف النظر عن أى شيء آخر . وقد سعوا لأن يحققوا ذلك بوساطة اتحاد مباشر بالكائن الإلهى عن طريق التأمل والصلاة دون وساطة الكاهن أو الطقوس . ومع أنهم لم ينكروا المذاهب التقليدية لكنهم أهملوا الأخذ بها فكانوا بذلك قوة هدامة . جاء فى كتاب اللاهوت الألمانى : « لقد تبين الآن ما يساعدنا أو يتقدم بنا صوب الاتحاد مع الله . فلا التمارين ولا الكلمات ولا الأعمال ولا أى مخارق أو أفعال أى مخلوق تستطيع أن تفعل ذلك . لهذا يجب أن نهمل جميع الأشياء وأن ننبذها جانباً حتى لا نفترض أو يخيل إلينا أن أية كلمات أو أعمال أو تمرينات أو براعة أو حيلة أو أى شيء مخلوق يستطيع مؤازرتنا لإدراك ذلك الهدف . لذلك وجب أن نترك جميع هذه الأمور على حالتها الراهنة ونتحد مع الله »[1] مثل هذا التقى البسيط القوى كان فى القرن الرابع عشر واسع الانتشار فى ألمانيا .

ومنذ ظهور فرقة الألبجنسيان فى القرن الثالث عشر — تلك الفرقة التى وعظ دوسينيك ضدها ، وشن البابا أنوسنت الثالث حملة صليبية عنيفة عليها — وجد ضمن الكنيسة مصلحون هاجموا البابوية على أساس مزيج من التقى والوطنية . واتخذوا جميعاً تعاليم القديس أوغسطين سنداً لهم فى كفاحهم . وهو كما رأينا يجمع إلى جانب الإيمان الكاثوليكى ضمن كنيسة منظمة ، اهتماماً شخصياً قوياً بالنعمة باعتبارها قوة تأتى مباشرة من الله لتمكن طبيعة الإنسان العليا من الظفر على طبيعته الدنيا. وكان فى طليعة هؤلاء الأوغسطينيين القادة الوطنيون أمثال جون وايكليف Wyclif الإنكليزى الذى عاش فى القرن الرابع عشر ، وجون هاس Hus من بوهيميا الذى عاش فى أوائل القرن الخامس عشر . وقد قال هؤلاء — متبعين فى ذلك تعاليم أوغسطين — بأن الكنيسة الصحيحة تتألف من أولئك الذين انتقاهم الله للخلاص ، وإنها ليست مرادفة لكنيسة روما . وبالاستناد إلى هذه النظرية لم يكن للانتماء إلى الكنيسة المرئية والمساهمة فى طقوسها أى تأثير على خلاص الإنسان . وأصبح النظام الكاثوليكى بكامله غير ضرورى . وبالطبع

دفع هاس حياته ثمناً لهذا الموقف . أما انتقاد ويكليف المرير للبابا ، ووصفه إياه بأنه عدو المسيح ، وحملته على خطيئات الرهبان ، ودعوته إلى الرجوع إلى التوراة واعتبارها المرجع الأخير — بعد أن ترجمها أولا إلى الإنكليزية — هذه كلها مهدت الطريق إلى الثورة .

ومع أن أتباع الحركة الإنسانية من أبناء الشمال عارضوا الفكرة القائلة بانحطاط طبيعة الإنسان معارضة مطلقة ، إلا أنهم ، لأسباب مختلفة ، دعوا إلى التغيرات الثلاثة ذاتها . فلقد سعوا بدورهم أيضاً إلى تبسيط المسيحية وذلك بإعتاقها مما انتهت إليه من لاهوت معقد وطقوس دينية ، مع أنهم لم يقصدوا التشديد على الخلاص الصوفى بل على الديانة الأخلاقية كما وردت فى الأناجيل . ولقد شدد هؤلاء أيضاً على اعتبار الدين فى جوهره أمراً شخصيًّا ، مع أنهم اعتبروه بأنه قبل كل شىء حياة محبة وعطف وصبر . وهزأوا بدورهم أيضاً من نظام الطقوس والرهبانية وهاجموه ، لا من حيث مفاسده فحسب ، ولكن من حيث جوهره أيضاً . وحاولوا بوساطة عملهم العلمى فى نشر التوراة ونقدها أن يأخذوا من الكتاب المقدس حجة لهم ضد ما اعتبروه فساداً للمسيحية فى القرون الوسطى . ونبهوا فوق كل شىء — إلى الفوارق الكبيرة بين مسيحية التوراة والنظام التقليدى ، مع أنهم فسروا الإنجيل بما يختلف تماماً عن الآراء البروتستانية .

ولقد اكتشف لوفيفر ديتابل — الإنسانى الكبير — الأناجيل بعد أن تخطى ما كان قد تجمع حولها من تفاسير وشروح ، كما اكتشف أيضاً كتابات بولس التى يمكن اعتبارها بروتستانتية فى جوهرها . لكن أكبر تأثير جاء عن طريق إيرازموس . فقد كان إيرازموس وهو رسول حى للعقل ، ذا روح إنسانية لطيفة ، وسيداً لطريقة التهكم اللاذع والإلماع الدقيق . وكان لسخريته وتهكمه الناعم على الإضافات التى وضعت فى القرون الوسطى « لفلسفة المسيح » الخلقية والإنسانية المتسامحة أثر أكبر بكثير من أى هجوم عنيف مباشر . لكنه رغب أن يصلح الكنيسة وأن يجعل منها سنداً عقليًّا للحياة الأخلاقية الطبيعية التى

تستوعب المعرفة والعلم الجديدين فى ثقافة موحدة شاملة . وعندما رأى لوثر يثور ثم يعود إلى عقيدة القرون الوسطى المتعالية على الطبيعة أحس نفسه مغلوباً على أمره . قال :

« حين كنت أخوض مع هذه الوحوش المرعبة – أعداء العلم – معركة متكافئة ، إذا بلوثر يظهر فجأة ويبذر الخصام فى العالم . لقد أبنت أن الأدب الإنسانى الذى لم يكن ليشم منه بين الإيطاليين ، وخاصة بين الرومانيين ، إلا روائح الوثنية الخالصة قد أخذ يعظم المسيح بنبالة . . . لقد تجنبت دائماً أن أتخذ صفة الوثوق . . . فالطقوس كانت تغرق العالم فى سبات عميق دون فعل المخدرات. والرهبان،أو بالأحري أشباه الرهبان ، كانوا يسيطرون على ضمائر الناس لأنهم أوثقوهم بعقد لا تحل . » (٢)

ويمكن اعتبار إيرازموس – بالاستناد إلى ما نتجادل فيه اليوم – مجدداً من داخل الأوضاع القائمة ، لا مصلحاً جذرياً مثل لوثر .

الثورة الدينية :

هذه الفئات الثلاث مهدت الطريق أمام التغيرات الدينية الخاصة التى نشرتها الثورة البروتستانتية بين أبناء الشعب . وعندما نصف الأفكار الهامة فى البروتستانتية علينا أن نتذكر أنه سرعان ما ظهر فريقان جمع بينهما المعارضة للكنيسة والاتفاق على التغيرات الجوهرية التى نادينا بها . ولكنهما اختلفا فى العقيدة اختلافاً كان يكفى ليسبب تباعداً كبيراً فى الأفكار والمثل العليا الواسعة التى خلفاها لنا . فأما الفريق الأول فكان ذلك الذى أسسه لوثر نفسه ، والذى سرعان ما أعطاه ملانختون Melanchton شكله العقلى وصبغه بالصبغة السكولاستيكية ، وجعله أقرب إلى الكاثوليكية . وقد حصر انتشاره فى ألمانيا والبلاد السكندينافية . وأما الفريق الثانى فقد باشر وضع أسسه زفنكلى Zwingli – وهو معاصر للوثر عاش فى سويسرا وسبقه كالفان فى نظام عقلى ونشره من

بلدته جنيفا إلى جنوبى ألمانيا وهولاندا وفرنسا وسكوتلاندا وإنكلترا . والفرق بين عقيدة لوثر والعقيدة المتجددة يعود قسم منه إلى الفرق بين شخصيات مؤسسى الفرقتين ، والقسم الآخـــر إلى أن القوة المحركة الأولى وحيوية الثورة بقيتا مستمرتين فى اللوثرية ، بينما كان كالفان ينتمى إلى الجيل الثانى الذى تميز بكونه اهتماماً بالنظم العقلية والمؤسسات الدينية . ولم يكن لوثر منتمياً إلى حركة « الإنسانيين » المنادين بالإصلاح والمتضلعين فى القانون ، ولم يتأثر بالعوامل الفكرية والعقلية السائدة فى أيامه . بل كان رجلا اجتاز تجربة دينية شخصية شديدة حتى لقد تركز اهتمامه حول الحياة الدينية العملية . أما كالفان فكان مصلحاً من « الإنسانيين » ومن المتضلعين بالقانون . وقد حاول أن يبنى نظاماً عقلياً متماسكاً بالاستناد إلى سلطة الكتب المقدسة . وبينما كان لوثر ذاتياً وصوفياً ، كان كالفان نظامياً وعقلياً . وبينما أعطت عقيدة لوثر أحسن ثمارها فى التقى الشخصى والحياة الأخلاقية العفوية كان مذهب كالفان جماعياً حاول أن ينظم الحياة الإنسانية حتى آخر تفاصيلها بالاعتماد على سلطة دولة دينية . وكان مذهب لوثر أرستقراطياً محافظاً من الناحية الاجتماعية ، شجع الاتجاه القومى النامى بتشديده على سيادة الدولة ، وحاول المحافظة على كل شىء قديم لم يعترض عليه . بينما كان مذهب كالفان ديمقراطيا ، وإن يكن ذلك بصورة غير مباشرة ، وجذرياً بمعنى أنه عارض الملوك والأمراء باسم الله ، ورفض كل ما لم يجد فى الكتاب المقدس تأييداً له .

إنجيل لوثر

يسيطر على نظام لوثر بكامله شعوره العميق بالخطيئة والكفاح الداخلى ، والراحة الروحية والسلام اللذين أدركهما عندما وجد فى إنجيل المسيح الشفقة الإلهية والمحبة المتسامحة إزاء جميع الضالين . وقد ساقه هذا إلى أن يرى فى فساد الرجل الطبيعى وتدهوره ، الحقيقة الأساسية فى التجربة البشرية ، وأن يعتقد

أن الخلاص من غضب الله هو حاجة الإنسان القصوى . وبمجرد اعتقاد المرء برسالة الإنجيل التى تبشر بإله محب لطيف فإنه يدرك الخلاص ويحقق السلام المنشود . فلا حاجة بعد ذلك للخشية من آلام الجحيم أو إلى تبديل طبيعة الإنسان الأخلاقية بوساطة طقوس الكهان وما بها من قوة سحرية . ووساطة الخلاص — بهذا المعنى من إعادة الإنسان إلى حظيرة الرب — هى الإيمان وحده ، الإيمان أن الله هو الأب المحب الذى يبحث عن القطيع الضال ويرحب بعودة الابن الذى يبغى التكفير عن إسرافه على نفسه . ولم يعد فى استطاعة الإنسان قط أن يشترى مرضاة الله بضروب الإحسان ، وتأدية الطقوس ، ودفع مال للكهنة ، أكثر مما يستطيع أن يحظى بمحبة والده الأرضى بمثل هذه الوسائل الأنانية النموذجية . ونشأ عن اعتقاد لوثر العميق أن مثل هذا الإيمان المنقذ يجب أن يأتى بحرية من الله ذاته ، أثناء بحثه عن أبنائه الضالين بمحبته اللامتناهية ، نشأ عنه اقتناع أكيد بأنه ليس بمقدور الإنسان أن يدرك الإيمان إلا بفضل من الله . وهكذا اتفق مع أوغسطين بالاعتقاد بالقدر ، وبأن الله اصطفى بحكمته أولئك الذين سيكشف لهم عن طبيعته ويهبهم السلام . ولما وجد فى المسيح وحده رسالة الإله المحب فقد شدد على أنه لا يمكن أن يوجد إيمان خارج المسيح . وقد نتج عن هذا الموقف أن اعتبرت محاولة توما الأقوينى لأن يجد الله بالعقل الطبيعى بأكملها ، كما اعتبرت الفلسفة السكولاستيكية ، كلها عديمة الجدوى بالنسبة للوثر . إلا أن ملنختون نجح بإعادتها إلى مكانها فى زمن متأخر .

اعتقد لوثر — كما سبق ورأينا — أن ما يأتى به الإيمان من شعور بالتحرر من خوف العقاب ينقذ الإنسان من جميع المساعى التى يبذلها فى السعى لذاته ، فتصبح الحياة المسيحية ، هى خدمة الإنسان للإنسان ، خدمة عفوية مصدرها الثقة المطلقة بمحبة الله . وهكذا فإن المسيحى يرى أن الحياة والمثل العليا الإنسانية تنبع من ثقة عميقة بنزعات الإنسان . وقد اتفقت تلك الفئة من أتباع لوثر التى حافظت على هذا القسم من تعاليمه تمام الاتفاق تقريباً مع أصحاب الحركة

الإنسانية . وهذه الطريقة فى الخلاص ، التى بنيت على حاجة سادت فى القرون الوسطى كان من نتيجتها بناء طريقة جديدة فى الحياة تمام الجدة ، أفسحت مجالا واسعاً لانصراف الإنسان إلى الأعمال الاقتصادية .

ولما كان الخلاص ثمرة الإنجيل ، أصبحت غاية الكنيسة بالنسبة للوثر غاية تبشيرية بالدرجة الأولى مهمتها نشر الإنجيل . فحيثما وجد الإنجيل وجدت الكنيسة . لذلك يجب أن يوعظ بالإنجيل لإيقاظ الإيمان الضرورى الشامل . ولكن لا حاجة فى سبيل ذلك إلى الكهنة والطقوس السحرية . ولئن أخذ نفر من الناس على عاتقهم مهمة الوعظ فإن صناعتهم هذه ليست أكثر قداسة من صناعة الإسكاف المتواضع. فإذا كنا نعنى بالراهب رجلا يسهل عليه التوصل إلى الحظوة الإلهية كان جميع المؤمنين رهباناً على السواء . « لسنا ملوكاً فحسب أو أكثر الناس حرية فحسب ، ولكننا أيضاً رهبان إلى الأبد . وهى منزلة أشرف من منزلة الملوك بكثير . لأن تلك الرهبانية تؤهلنا لأن نظهر أمام الله ، وأن نصلى من أجل الآخرين ، وأن يعلم بعضنا البعض الأمور الإلهية » .[٣] ومع أن لوثر اعتقد أن الإنجيل وحده كان ضرورياً بالحقيقة ، فقد احتفظ من الرموز التى تدل على محبة الله وتسامحه بالمعمودية والعشاء السرى . . فبوساطتها أيضاً يمكن أن يتولد الإيمان لأن محبة الله تدعونا من خلالهما .

وجد لوثر هذا الإنجيل — أو كلمة الله فى التوراة . فالتوراة وحدها تعطى الكتاب المقدس قيمته الحقيقية . ولم تكن التوراة أساس إيمان لوثر . بل كانت تجربته الخاصة التى وجد فى التوراة تأييداً لها . ولكنه بطبيعة الحال اضطر لأن يزيد فى الرجوع إليها والارتكاز عليها فى الرد على خصومه . وهو لم يعتبرها قط معصومة عن الخطأ ، بل استعمل الإنجيل باستمرار مقياساً لما فيها من الخطأ والصواب . فإنجيل يوحنا ورسائل بولس الرسول كان لهما المقام الأول بالنسبة إليه . فأما إنجيل مرقص فقيمته زهيدة جداً ، وأما كتاب الرؤيا فلا قيمة له على الإطلاق . ومع أن مرتبة الحق الفردى فى تأويل الإنجيل قد تناقصت أهميتها

نوعاً ما نتيجة المجادلات المتأخرة ، فإن أتباع لوثر لم يتخلوا عن هذا الحق قط ، لأن الإيمان بالنسبة إليهم لم يعن أبداً مجرد التمسك بالتقاليد . فالاعتقاد ، كالحياة الأخلاقية ، هو ثمرة الإيمان لا جوهره .

نظام كالفان

لم تكن المحبة الإلهية التي وجدها لوثر في الإنجيل هي التجربة الأساسية بالنسبة لكالفان والمتجددين من البروتستانت ، وإنما الحس الدقيق بإرادة الله المسيطرة وسلطته . فقد أصر كالفان بمنطق قاس على فساد الإنسان الكامل وعجزه أمام قوة الله الساحقة . فالله هو الحاكم العظيم وعلى الإنسان أن يخضع له خضوعاً مطلقاً . ومن هنا كان الإنسان بحاجة إلى معرفة بأوامر الله وإلى قدرته على تنفيذها . ولما كان الله كلي القدرته كان الخلاص بين يديه . فهو ينقذ من يشاء ويعذب من يشاء ، ومن أدانه كان مقدراً له أن يصبح طعمة للنار الأبدية . فأما من أنعم عليهم فيشهدون برحمته ، وأما من غضب عليهم فيشهدون بعدله . وكلاهما يشيران إلى مجده . هذه هي الغاية الوحيدة التي خلق الإنسان من أجلها : أن ينفذ إرادة الله . وغاية الإنسان القصوى ، بصرف النظر عن أهدافه الشخصية ، هي تمجيد الله والتمتع بحضرته إلى الأبد . لا ريب في أن جيلنا يجد في جميع هذه الأمور قسوة ووحشية ولا أخلاقية مريرة . ولكن يفوته في الأمر ما في التعليق المطلق بشيء خارج عن الذات من سمو متجرد عن كل أنانية — التعلق المتفاني بتلك الإرادة الكبيرة التي هي في ذاتها مقياس الحق . ولقد أصاب مذهب كالفان موقعاً عميقاً ، فهو لم يكن مجرد تعظيم للملكية المطلقة ظهر بشكل طبيعي في عصر حكام الرينسانس المستبدين ، بل كان أكثر من ذلك تعبيراً روحيًّا عن الاستسلام المطلق لإرادة الأمة وللشعور الوطني . قد لانأبه لذكرى أولئك الذين كانوا يبتهجون بالموت في سبيل المجد الإلهي ، ولكن أكثرنا يشعرون بأن التضحية بالحياة والضمير في سبيل مجد بلادنا هو في الحقيقة الفرح

الأسمى . إن وجه الشبه بين الشعورين واضح ، وقد كان لكالفان تأثير كبير فى تشجيع هذا الشعور القومى .

ذهب كالفان إلى أن الله أعد الناس ، لا للخلاص فحسب ، بل للقداسة أيضاً . ومن هنا ينبع كامل مفهومه للحياة المسيحية . إذ لما كانت القداسة تشير إلى أن الله قد اصطفى الإنسان لينقذه ، فقد اجتهد أتباع كالفان ، فى حماسة كبيرة ، أن يعيشوا حياة صالحة . ومع أن المجددين وأتباع لوثر معاً أخرجوا الخلاص من مقدور الإنسان وقرروا أنه لا جدوى للسلوك الصالح فى تحقيقه ، فقد شكلوا مع ذلك حافزاً من أجل تقدم الحياة الأخلاقية . وفى اندفاع من الفرح العنيف الناشىء عن الإيمان بالقدر ، اعتقد الناس أن الله دعاهم إلى تنفيذ أوامره . فوقفوا فى وجه ملوك الأرض فى كرامة تكاد تنحدر إلى كبر روحى ، ورفضوا الطاعة لهم . وهكذا مع أن كالفان ذاته كان أرستقراطيا مزهوا ، فإن أتباعه ساروا فى الطريق التى تبدأ بالحكم الدينى وتنتهى إلى مفهوم الحرية المدنية بل الديمقراطية . ومع أن الطريق كان متعرجاً ، فليس صدفة إذن أن يقوم أصحاب مذهب التطهير بمحاربة الحكم الاستبدادى فى إسكوتلندا وإنكلترا وماساشوستس .

وتنحصر الحياة المسيحية بالنسبة لكالفان فى خضوع شديد لأوامر الله . فالرجل الصالح يطيع أوامر الله ، لا لأنها خير فى ذاتها ، ولكن لأن الله أمر بها . ولم يؤمن كالفان مطلقاً بما نادى به لوثر من حرية المسيحى ومن ثقة بالخير العفوى فى الإنسان ابن الله . أما الحرية المسيحية بالنسبة إليه فهى التحرر من أوامر الإنسان ، أى من الطقوس الكاثوليكية ، ومن كل تأدية الطاعة الحرفية لله . فالمسيحى يجب أن يخضع خضوعاً تامًّا حرفياً لقانون الله . « لقد ضمن الله فى قانونه كل ما يعود إلى المقياس الكامل فى الحياة الصالحة ، حتى إنه لم يبق للإنسان ما يضيفه إلى ذلك القانون الموجز » . (٤) ومن هنا لم تكن مهمة الكنيسة بالنسبة إليه — كما كانت بالنسبة للوثر إعلان الإنجيل لجميع الناس ، وإنما

تدريب المؤمنين على القداسة والصلاح. ويجب أن يكون هذا التدريب أرستقراطياً مقتصراً على فئة معينة ، وأن يتم — فى ناحيتى العقيدة والأخلاق — بإرشاد أساقفة الكلمة ، وهم الذين تمكنهم حكمتهم البالغة من البحث عن إرادة الله المسيطرة . ولكن أساقفة كالفان بالرغم من جميع سلطاتهم ، لم يكونوا ليشكلوا طبقة رهبانية . فقد حكموا الناس بتفوقهم بالقداسة والمعرفة لا بقوة نعمة سحرية يمتلكونها بأيديهم . لذلك أصبح الوعاظ المتجددون طبقة من الناس متميزة بذاتها ، ولم يكن لها — على وجه العموم — مثيل قط فى طبقة الرهبان الكاثوليك .

وأصبحت التوراة لا مجرد ركب للإنجيل — كما كانت عند لوثر — بل السلطة السامية المعصومة عن الخطأ فى جميع الأمور فالإيمان هو العقيدة السليمة . والصلاح إطاعة أوامر الكتاب المقدس . ولئن عجزت الكنيسة الكاثوليكية عن السيطرة على الناس فما ذاك بسبب فسادها وإنما لخطأ تأويلها للتوراة . وقد حاول كالفان أن يستنبط من العهدين القديم والجديد خطة للحياة الصحيحة بجميع تفاصيلها ، تلزم كل إنسان . وأقام فى الحكومة الدينية التى أسسها فى جنيف سلطة روحية منظمة ، ذهبت فى رعايتها لأفكار الناس وأفعالهم ، إلى أبعد مما ذهبت إليه كنيسة القرون الوسطى فى أوجها ، وادعت لنفسها حق تنظيم الدولة والمجتمع ، والعلم والتربية والقانون والتجارة والصناعة وفقاً لمقتضيات الوحى السماوى . وطبيعى أن يعنى ذلك سيطرة الكنيسة فى جميع الأمور ، ودعوة الحكومة المدنية لتنفيذ أحكامها . وبينما عهد لوثر إلى الدولة بسلطة تقرير ما كان متفقاً مع الإنجيل واجتثاث ما كان مخالفاً له ، عاد كالفان فأكد سيادة الكنيسة التى تمتعت بها فى القرون الوسطى . لكنه لما كان قد قطع الصلة بالكنيسة الواحدة الجامعة ، وكانت كنائسه قد تشكلت على أساس قومى ، كانت النتيجة مماثلة لما دعا إليه لوثر ، وهى تقوية سلطة الدولة القومية إلى مدى كبير ، ما دامت هذه الدولة تطيع أساقفة الكنيسة . ولما كانت فحوى الحياة الصالحة التى وجدها فى الكتب المقدسة تؤيد فضائل حياة الجهد والكدح ، فقد ساعدت سلطة كالفان

حرية لوثر فى تشجيع الرأسمالية الناشئة وفى التقرب من الطبقة المتوسطة .

والخلاصة أن مذهب لوثر ينادى بإله محب متسامح ، وحياة مسيحية قائمة على السلام والعفوية ، غايتها خدمة الناس فى الحياة الدنيا ، وكنيسة مبشرة ، ودولة ذات قول فصل فى أمور العقيدة . أما مذهب كالفان فينادى بإله قوى مطلق ، وحياة مسيحية تقوم قدسيتها على إطاعة قانون الله وتعمل على خدمته ، وكنيسة لتنظيم حياة الناس تعلو على الدولة . ولقد اتفق كلاهما على هداية الناس إلى طريق للخلاص خارج الكنيسة الكاثوليكية ، وعلى تحريرهم من الطقوس الشكلية ، وعن الاستغناء عن الرهبانية ، وعلى اعتماد التوراة مرجعاً أعلى . واتفقا ، ولكن بصورة ليست مباشرة إلى الحد السابق ، على تقوية الاتجاهات الرأسمالية والصناعية والتجارية السائدة فى عصرهما ، كما اتفقا أيضاً على الفردية وسيادة الدولة القومية . ومن مناقضات الأمور أن رفض لوثر فى أن يطبق ديمقراطيته الدينية على الحياة السياسية انتهى إلى تشجيع الاستبدادية فى السياسة ، بينما انتهى تشديد كالفان المطلق على قوة الله والخضوع لإرادته إلى تشجيع قوة الفرد ضد كل سلطة أرضية .

الإصلاح الكاثوليكى :

بينما كانت تقع هذه التغيرات فى الحياة الدينية فى أوربا الشمالية ، كانت تجتاح الكنيسة الكاثوليكية نفسها حركة إصلاح كبيرة قربتها من كثير من النزعات التى وجدت فى البروتستانتية إفصاحاً عن نفسها . ولم تكن هذه الحركة فى داخل كنيسة القرون الوسطى كلها رد فعل لحركة الإصلاح الدينى البروتستانتى . بل كانت فى الغالب تعود إلى النمو الطبيعى للقوى التى أوجدت البروتستانتية أكثر مما تعود لدافع الثورة ذاتها . كانت الفلسفة السكولستيكية كما رأينا ، حركة رابطة ، ترتكز أسسها إلى حد ما ، إلى الطبيعة . وقد لعبت كل من الحركتين الصوفية والإنسانية دوراً مهماً فى إعادة توجيه القوى الكاثوليكية .

أما الحركات الإصلاحية ، وبصورة خاصة المجامع الكبيرة التى عقدت فى القرن الخامس عشر والتى جرت محاولة فيها لتحويل البابوية إلى حكومة دستورية ، فهى بالرغم من فشلها فى قلب الملكية البابوية قد أحدثت تخمراً جديداً . فقد مرت فترة خيل فيها أن البلاط البابوى Roman Curia الذى تشبع بروح الرينسانس الإنسانية الجديدة قد يقوم بتجديدات دينية أكثر شمولا فى قطعها الصلة مع القرون الوسطى مما فعل لوثر .

لكن عوامل شتى حالت دون تحقيق ذلك . فالرينسانس فى إيطاليا كانت جد قوية ، وحصرت اهتمامها فى هذا العالم الأرضى إلى حد أنها لم تكن لتقنع بالحل الوسط الذى جاءت به البروتستانتية . وحين لم تكن قاطعة فى إلحادها ، فهى إن اهتمت بالدين أصلا لم تكن تهتم به إلا قليلا . وعلاوة على ذلك فقد كانت أرستقراطية فى أساسها ففضلت أن تظل الجماهير تحت حكم نظام كان معظم قادة الكنيسة ينظرون إليه بريب بل بسخرية . وكان مركز البابوية أيضاً فى إيطاليا فتدفقت الأموال الواردة من باقى أوربا على الصناديق الإيطالية . لكن أهم العوامل الاجتماعية أثراً كان اطراد نمو قوة أسبانيا السياسية . فتلك البلاد التى انتهت حملاتها الصليبية الطويلة ضد المسلمين بتوحيدها قومياً ، وبانتشار موجة من التعصب الشديد للكاثوليكية فى ربوعها تمكنت من جر الكنيسة إلى تأييد الملكية المطلقة . وعندما ورث شارل الخامس إمبراطوريته الشاملة ، وجد من مصلحته السياسية أن يستخدم البابوية لتأييده فى جميع ممتلكاته ، مع أنه شخصياً كان يرغب فى إجراء بعض الإصلاحات المعتدلة . وانتشر فى أسبانيا إحياء دينى صادق يمكن قياسه بالإحياء الذى جاءت به البروتستانتية ، إلا أنه كان أكثر انطباعاً بالقرون الوسطى . وقد امتد إلى جميع ممتلكاته . أما البابوات الإيطاليون الذين كانوا يفضلون كنيسة تتجه اتجاهاً إنسانياً لتنسجم مع روح النهضة ، جرفهم أخيراً هذا التيار بعد أن طال استسلامهم له . ومنذ ذلك الحين انتشرت فى المناطق التى ظلت تابعة للكنيسة الكاثوليكية لأسباب جلها سياسية

قومية ، روح رجعية تستند إلى تعصب وتضييق يفوقان ما عرفته القرون الوسطى . وكانت هذه الروح مناوئة لحياة النهضة الحرة بقدر ما كانت البروتستانتية مناوئة لها . وقد تمكنت من أن تكبت بشدة ذلك الإيمان الجديد بالحياة الطبيعية للإنسان الذى اقتبست عنه البروتستانتية فأدى ذلك إلى انفجار ثان تدعمه فى هذه المرة أسس العلم الجديد ، كانت مظاهره ما تميز به عصر التنوير فى القرن الثامن عشر من عداء للرهبانية . وكانت الوسائل التى لجأ إليها رد الفعل هذا تمثل القرون الوسطى . وقد اتخذ أشكالا كثيرة : كمجمع ترانت الكبير ، والدعوة الجديدة إلى العقيدة التقليدية ، وتشكيل طريقة رهبانية جديدة هى طريقة اليسوعيين ، والإكراه الجديد على العقل والجسد ، ومحاكم التفتيش الأسبانية التى ذاع صيتها الفاسد ، ومحاكم التفتيش الإيطالية التى كانت أكثر منها اعتدالا ، وتحريم الكتب بلوائح دورية . وبالاعتماد على جميع وسائل الضغط المتقدمة ، بقيت بلاد جنوبى أوربا الوسطى والبلاد اللاتينية ، فى حظيرة الكنيسة الكاثوليكية ، كرهاً فى بادئ الأمر ، ما لبث أن تحول إلى إحياء دينى صادق .

إن الإصلاح الكاثوليكى — ويعود أوله إلى عهد البابا بولس الثالث الذى تولى كرسى البابوية عام ١٥٣٤ — هو فى الواقع الجزء المقابل ، لا لعصر كبار المصلحين البروتستانت بل لعصر البروتستانتية الذى تلاه والذى ظهرت فيه فرقة المتطهرين فى المسيحية . وهاتان الحركتان تتشابهان إلى حد بعيد . ولقد صاغ مجمع ترانت نظام القرون الوسطى فى العقائد الدينية وأكده بكامله ، مضيقاً بذلك الحياة الفكرية فى الكنيسة ، وجاعلا إياها أقل مرونة وأكثر شبهاً بالعقائد البروتستانتية المتشددة . هكذا أصبح للكنيسة أخيراً لاهوت محدد دقيق — بعد أن كانت فيه مرونة كبيرة فى القرون الوسطى — مما جعل الكاثوليك ينصرفون عن الأبحاث اللاهوتية ويتمتعون داخل الكنيسة بحرية تفوق ما عرفته أية فرقة بروتستانتية حتى وقت قريب . وأصبحت معظم المجادلات اللاهوتية الكاثوليكية بعد الآن ، تدور حول أمور الرهبانية كسلطة البابا النسبية وسلطة الأساقفة .

ثانياً : تميزت الكاثوليكية والبروتستانتية معاً بميل ظاهر « للتطهر » فى الموقف الأخلاقى . ثالثاً : لما كانت الكنيسة الكاثوليكية تعتمد اعتماداً كبيراً على تأييد بلاد معينة لأسباب قومية ، فقد أخذت تتسع أكثر للروح القومية الناشئة كما فعلت البروتستانتية قبلا . وأخيراً نشأ فى قسمى المسيحية اهتمام واضح فى التربية وذلك لتدريب رجال الدين ولنشر التعليم العام . وكانت الكنيسة الكاثوليكية فى كل ذلك تظهر تأثير ذات النزعات التى أدت إلى ظهور البروتستانتية .

الثورة الأخلاقية :

لقد كنا ننظر حتى الآن فى التغيرات الدينية الهامة التى أوجدتها حركة الإصلاح الدينى . ومع أن هذه التغيرات كانت عظيمة فى أهميتها ، إلا أنها جلبت معها تغيرات أكثر أهمية بالنسبة لعالمنا الحديث اليوم ، لأنها عاشت بعد المشاكل الخاصة التى نشأت عنها وما زالت تؤثر فى تحديد مقاصدنا . فقد كانت حركة الإصلاح الدينى ثورة أخلاقية بقدر ما كانت ثورة دينية . وقد شجبت ثنائية القرون الوسطى وما رافقها من زهد وتعلق بالعالم الأخروى ، كما شجبت اتجاه الكنيسة الشكلى الظاهرى فى تنظيم الحياة الأخلاقية . وكانت فى جميع هذه الأمور متأثرة تأثيراً قوياً بالحركة الأسبانية فى تشديدها على قيمة الحياة فى هذا العالم . وكان الهدف الرئيسى عند بعض الإيطاليين من الإنسانيين ومعظم الشماليين منهم هو مهاجمة المثل الأعلى للرهبانية بما فيه من عزلة ، وزهد ، وعزوبة ، واعتبروا أن هذه الأمور غير ضرورية للخلاص الدينى ، بل هى منافية لأفضل شكل للحياة الإنسانية . ونادوا باستبدال هذا النمط من الحياة بالبساطة التى بشر فيها الإنجيل من إنسانية وطهارة فى القلب ومحبة للآخرين . وشن إيرازموس معركته الطويلة لتحقيق ما دعاه « فلسفة المسيح » البسيطة والطبيعية ، التى يمكن أن نجدها فى العظة على الجبل وفى أفضل تعاليم أفلاطون والرواقيين الأخلاقية . فلا الطقوس الخارجية ، ولا الاحتفالات ، ولا كفاح

الرهبانية من أجل الطهارة ، ضرورية للمسيحى التقى ، ولكن البر الداخلى الذى يفصح عن ذاته بالأعمال الصالحة . قال إيرازموس فى كتاب الفارس المسيحى :

« إن الطريقة الصحيحة لعبادة القديسين هى فى تقليد فضائلهم . وهم يقيمون وزناً لذلك أكثر مما يقيمون لإضاءة مائة شمعة » (٥) والحقيقة أن نير المسيح يصبح عذباً وعبئه خفيفاً إذا لم تضف المؤسسات الوضيعة شيئاً إلى ما فرضه بنفسه . فهو لم يأمرنا إلا بأن يحب أحدنا الآخر ، وما من شىء ، مهما بلغت مرارته إلا ويلطفه الإحسان ويجعله عذبا . يمكن تحمل كل ما يتفق مع الطبيعة بسهولة . ولا شىء يتفق مع طبيعة الإنسان أكثر من فلسفة المسيح ، التى لا غاية لها تقريباً إلا أن تعيد للطبيعة البشرية الساقطة براءتها ووحدتها . . . فهلاّ يقتنع الناس ويتركون المسيح يحكم بقوانين الإنجيل وأن يكفوا عن السعى لدعم استبدادهم المظلم بقوانين إنسانية » . (٦)

وما دام لوثر قد طرح جانباً جهاز الكنيسة للخلاص ، فقد وافق على هذا المثل الأعلى فى الأخلاق ودعا إليه . فذهب إلى أن حياة المسيحى المتحرر من القلق حول مصير نفسه ، يجب أن تصرف فى محبة خالصة وفى خدمة الناس — وهذا يعطى كرامة لأبسط مراتب الناس . ولكن يظهر أن النتيجة المباشرة لتعاليمه كانت فى تخفيض المستوى الأخلاقى العام . قال إنه حين طرد شيطان البابوية ، أخذ مكانه سبعة شياطين أخرى ، إلى أن ظهر فى وتنبرج رجل اعتبر قديساً لأنه استطاع أن يقول إنه لم يخالف الوصية الأولى وإنما خالف الوصايا التسعة الباقية فقط . واعتقد لاتيمر أيضا أن حركة الإصلاح الإنكليزية تبعتها موجة من الفساد . فلقد تحطمت المقاييس التقليدية ، ثم كان التشديد فى المجادلات والحروب التالية على العقيدة وتم ذلك على حساب الخلق . وتدنى الرهبان فى ألمانيا وإنكلترا إلى طبقة وضيعة جاهلة ، وغالباً ما كانوا يحكمون لاقترافهم جرائم منكرة . فواضح إذن أن ما أظهر كالفان من شك فى « الحرية المسيحية » ، وما اتصفت به الكنائس المتجددة من تنظيم متشدد كان كله تلبية لحاجة خالصة ملحة.

حياة التطهر :

لكن إصلاحاً أخلاقياً أعقب الثورة الدينية . فأما فى البلاد البروتستانتية فقد نشأ معظمه بين الهيئات التابعة لكالفان ، حيث أخذت الفئات الداعية إلى الطهارة الأخلاقية تزداد قوة منذ منتصف القرن السادس عشر . أما فى الكاثوليكية فيعود إلى إحياء مجمع ترانت. وكانت المثل العليا الأخلاقية متماثلة عند الجماعتين حتى ليمكن جمعها تحت عنوان واحد هو التطهر. وطريقة التطهر هذه فى الحياة، التى أصبحت بالغة القوة فى القرن التالى، هى مثل أعلى جديد فى التاريخ الأوروبى، وما زالت حتى اليوم من أكثر المثل العليا انتشاراً بين الناس . وهى من عدة وجوه رد فعل للاتجاه الطبيعى والإنسانى فى النهضة ورفض له ، حتى لقد طغت عليه خلال قرن بكامله . لكنها ليست مجرد دعوة للعودة إلى القرون الوسطى لأنها ترفض بذات الشدة مثل الرهبانية الأعلى فى الزهد . وتعود قوتها بقسط وافر إلى الطريقة المدهشة التى تمكنت بفضلها من تحقيق الانسجام والسمو لمقاصد المجتمع الصناعى وأهدافه —إنها المثل الأعلى لتلك الطبقة العظيمة: الطبقة الوسطى.

كان المثل الأعلى « للرجل الشامل » فى عصر النهضة : رجل يعيش فى غير ارعواء ويصقل أثناء ذلك قواه إلى أبعد حد ممكن ، وقد عارضه مذهب التطهر بمثل أعلى لرجل نظم حياته على أساس عقلى ، ووقفها من أجل تحقيق غاية جدية . فهدفه سام يتطلع لأن يخدم الله ، بأفضل ما تمكنه به قواه ، وهو من أجل ذلك بحاجة إلى حس ثابت بالمسؤولية ، وانضباط دقيق لا يترك مجالا لأية قوى أن تضيع سدى . لذلك فهو عوضاً عن أن يبذر قواه فى آلاف المساعى ، يفضل أن يحصرها كلها لتحقيق الهدف الذى يشعر فى نفسه بأنه مدعو إليه . وهو كالجندى ، يحتم عليه شعوره بالواجب أن يبذل قصارى الجهد ، وأن يبتعد ، فى رجاحة ، عما يتعارض مع ذلك الواجب . وهو لا يتناول واجبه بروح الهواية أو الغواية ، بل بجدية الرجل المحترف — بكل ما فى هذا الوصف من معان

دقيقة . فهو المحارب الشديد ، والحاكم القاسى الذى عرفته العصور القديمة ، تسيطر على حياته إرادة لا تقهر ، وهو كاتو Cato حقيقى بعث من جديد . وبينما شدد « الرجل الشامل » على ما نادى به الإغريق من صقل وتنمية لجميع الملكات الطبيعية ، فقد شدد أتباع مذهب التطهر على النصف الثانى من القاعدة : سيطرة العقل . ولم يكن أى من المثالين إغريقياً بشكل كلى ، ولكن لم يكن حظ أحدهما من المغالاة أكثر من حـــظ أخيه . وكلاهما مثلان رائعان .

وبديهى أننا حين نرسم صورة لأتباع مذهب التطهر ، فنحن لا نفكر فى ذلك الرجل الهزيل الذى كان فيما مضى موضعاً للكثير من السخرية والتهكم ، وفى هذا الرجل الذى آل إليه المتطهر فى عصرنا الحديث الذى انحل فيه الضمير . فلنوجه اهتمامنا إذن إلى المثل الأعلى فى أفضل أشكاله كما نجده مجسماً فى الشاعر ملتون وفى تلك الصورة الرائعة للعقيد هاتشنسون أحد قضاة شارل الأول . كان العقيد هاتشنسون ذا ثقافة عالية ، مولعاً بصيد الصقور ، والرقص ، ولعب السيف . وكان يحب الرسم والنحت وجميع الفنون الحرة وخاصة الموسيقى ، ويجيد العزف على الرباب . قالت زوجته عنه : « لم ير العالم أرق منه أباً ، ولا أعز منه أخاً ، ولا أفضل سيداً ، ولا أخلص صديقاً » . كان يشمئز من ذلك الحب — فى غير ارعواء — الذى نادت به النهضة . وكان يحب التحدث مع الحكيمات الفاضلات من النساء ، لكنه لم يرتكب إثماً فى شبابه أو فى رجولته . وقد اتخذ غاية لنفسه ، السيطرة على الذات وسيادة النفس والفكر والقول والعمل . وتميزت طلعته بالوقار والجد . واتسمت حياته بالانتظام والاعتدال فى المأكل والرغائب . وكان ينهض باكراً « ولا يعرف إضاعة الوقت قط . ويكره أن يرى أى إنسان آخر يضيع وقته » . ولما كان مقتنعاً أن جميع الأفراد متساوون أمام الله فقد رفض مبدأ التمييز الأرستقراطى بين الطبقات ، وهو المبدأ الذى قالت به النهضة . « وكان يجامل الفقراء فى محبة وعذوبة ، وكثيراً

ما أنفق الساعات الطويلة مع عامة الجنود وفقراء العمال . ولم يزدر وضيعاً ، أو يتملق عظيماً » [٧] .

لكن ملتون يعتبر أكبر « المتطهرين» . فقد كان مثقفاً محبّاً للفنون وموسيقيّاً بارعاً ، وعالماً كبيراً فى اللاتينية والإغريقية والعبرية ، عميق الاطلاع على آداب فرنسا وإيطاليا وإنكلترا . نهل من الملذات ما لا يمكن أن يلام عليه كما تظهر ذلك قصيدتاه L'Allegro و Il Penseroso . ومع ذلك كان يسيطر عليه فى حياته حس أخلاقى شديد . قال : « إذا كان الله قد وضع حبّاً عنيفاً للجمال الخلقى فى عقل أى إنسان فقد وضع ذلك لدىّ » [٨] . وينهى قصيدته Comus بقوله : «عليك بمحبة الفضيلة . إنها وحدها حرة » . وكان إلى جانب ذلك ميالا إلى أن يكون متحفظاً ، كارهاً « لتقديرات العامة الفاسدة » ، يؤثر فى كبرياء الاعتزال عن حياة فظة دنيئة. قيل عنه : « أحب كل ما كان من الله ، وكره بشدة الشرير والدنس »[٩].

غير أن لحياة المتطهر ناحيتها المظلمة . فقد كانت تنقصه الدعابة التى تساعد على إنقاذ الموقف ، حتى حين كان سريع الخاطر والبديهة . وجرده حسه بجدية الحياة من كثير من المرح العفوى ، كما جرده احتقاره للأمور الطفيفة من حس التوازن . وقد يشمئز من حلة الكاهن البيضاء ، أو قطعة الحلوى التى تقدم فى عيد الميلاد، مثلما يشمئز من القذارة أو الكذب . روى جون بونيانBunyan – وهو أحد كبار المتطهرين عن نفسه قال: « عند ما كنت صبيّاً فى التاسعة أو العاشرة من العمر ، كانت هذه الأمور تورث فى نفسى ألماً كبيراً . حتى إنى كنت أثناء اللعب المرح والطيش الصبيانى مع رفاقى ، أشعر بحزن مرهق مضن يؤلم الذهن ويعذب القلب ، ذلك أنه لم يكن بوسعى أن أتناسى خطاياى »[١٠]وكانت خطاياه لعبة الكرة والرقص على المراعى الخضراء فى القرية . وعلاوة على ذلك كله فقد قام بمثل ما قام به كالفان فى جنيف ، من محاولة لتنظيم حياة جميع الأفراد على هدى النور الذى تراءى له ، معتمداً

التوراة ومعتبراً إياها كتاب القواعد الذى يجب أن يتبع حرفياً . وفقد الكاثوليك والكالفانيون على السواء كل لتسامح إزاء الزنادقة والملحدين ، وسعوا إلى ضبط الناس عن طريق نظام خارجى يفرض عليهم فرضاً . فهوى ضبط النفس من كونه أمراً يفرضه الإنسان على نفسه واتجه إلى التدخل العضوى بشئون الآخرين . أما التربية التى كان جون بونيان يجلها ويحلها مرتبة عظيمة فقد أصبحت كبتاً لرغبات الإنسان الطبيعية . قال منذراً : « تذكروا أيها الآباء أن أبناءكم مخلوقات كتبت عليها اللعنة » .[١١] وتضاءل مركز الفن فى الأهمية ، وعلت الصيحة بضرورة فرض الرقابة عليه . قال كالفان : « إذا خيل إلينا أننا نخدم الله خدمة أكثر جدارة به بتزيين معابدنا واستعمالنا ألعاباً من هذا القبيل ، كان ذلك تقليداً مضحكاً جامداً للباباويين . ذلك أن هذه الأشياء الخارجية تشتت أذهان الناس وتلهيهم عن عبادة الله » .[١٢] كذلك كره المصلحون من الباباوات التماثيل الإغريقية التى جاء بها أسلافهم إلى الفاتيكان ، واعتبروها « أصنام الوثنيين » لأنها ملأت أروقتهم بأوراق التين ورسوم الأجسام العارية التى لا تكاد تسترها السراويل ، كما فى صورة « اليوم الأخير » لميكل أنجلو . كذلك فإن ذلك التشديد على الحقيقة الحرفية فى جميع الأزمنة — الذى كان من أمجاد المتأنقين ، والذى ساعد بقوة على تكوين المزاج العلمى للعقل — انتهى إلى كراهية الرمزية فى جميع أشكالها ، ورفض الشعر وقصص الحب . واتجه المتطهرون إلى التطبع بطبيعة صاحب الحرفة فحسب ، فضاعت فى هذا الانضباط الإسبارطى الشديد معظم مقومات الحياة .

روح التطهر والاتجاه الصناعى :

كان من الطبيعى أن ينسجم هذا المزاج انسجاماً فائقاً مع المثل العليا للطبقة المتوسطة : وكان للضبط الأخلاقى الذى فرضه مذهب التطهر رد فعل قوى على الصناعة . فقد اعتبرت الحياة المسيحية حياة منظمة فى أساسها

توجب إخضاع الأهواء لرقابة عقلية . لذلك فإن مذهب التطهر قطع ما بين الناس وبين التبذير ولذائذ الدنيا . وندد بشدة بضروب الاستمتاع التى تودى بالمال والنشاط وحظرها . فلا يجوز إضاعة الوقت والمواهب . بل على العكس يقضى واجب المسيحى الأول أن يستثمر قواه وممتلكاته أحسن استثمار ممكن حيثما كان عمله . أما الكسل فخطيئة أكيدة حتى ليشك بإمكان حظوة الكسول بالنعمة الإلهية . ولا يجوز أن يظل أى إنسان عاطلا عن العمل . حتى الرجل الثرى عليه أن يجد ما يشغل نفسه به فى خدمة الصالح العام . ولا ريب فى أن تشديد فرقة المتطهرين على هذه الاتجاهات قد أدى إلى تنمية روح الصناعة والمشاريع التى تميزت بها الرأسمالية الحديثة . كما أن إلحاحهم على ضرورة الاعتدال فى المأكل وتقوية الروابط المنزلية شجع التوفير وتجميع الرأسمال . وعلاوة على ذلك فإن الإصرار على الاستفادة من الوقت بكل دقة والسيطرة على الذات ساعدا تكوين العادات المنتظمة التى تعتمد عليها الصناعة الحديثة . ولقد وجدت الفضائل التجارية كالاستقامة والدقة والمثابرة عضداً فى أخلاق المتطهرين . وإن ما كان يميز الحركة من تشديد على المسؤولية الشخصية قد خلق بين الناس استقلالا فى معالجة قضايا الأعمال ، وأنمى بالتالى قوة المبادرة الفردية . وبعد عام ١٦٦٢ (حين طرد المتطهرون البريطانيون من الكنيسة والدولة) ازداد تأثيرهم فى دعم الحرية الاقتصادية زيادة واضحة ، لأنهم لما أضاعوا السلطة ارتابوا من رقابة الدولة ، هذا إلى جانب اقتناعهم – على أى حال – بمعارضة الدولة المطلقة . واتجه اهتمامهم الأول صوب التسامح ، وأصبحوا أبطال الحركة الرامية إلى تحديد تدخل الدولة فى كل اتجاه .[١٣]

وهكذا كانت النتيجة الأخلاقية للإصلاح الدينى ظهور نوع من المثل الأعلى وجه قوى الناس صوب الصناعة وخدم الطبقة المتوسطة . وكانت مظاهر هذا المثل الأعلى حركة التطهر فى إنكلترا والحركة الجانسنية Jansenism

التي انتشرت فى بور – رويال فى فرنسا . وبتأثير مذهب لوثر وبتشديده على قدسية الحرفة – وهو تشديد فاقه فيه مذهب كالفان – نشطت تلك الصفات الضرورية للنجاح الدنيوى ، ولقد نادى المذهبان بضرورة التقيد بتنفيذ الواجب اليومى وحده ، وقالا بأن الثروة فضل الله ودليل على رضاه . ويوضح ريشارد باكستر – اللاهوتى الإنكليزى الكبير – وأحد من اعتزلوا الكنيسة الإنكليزية الملكية Nonconformist – بأن مذهب التطهر قد خطا إلى أبعد من ذلك ، بقوله : « لك أن تعمل جاهداً فى هذا الأمر بما يوصلك إلى أكبر قسط من النجاح والربح المشروع . . . لأنك ملزم بأن تنمى جميع مواهبك . . . فإذا أظهر الله لك طريقاً تستطيع به أن تؤمن ربحاً مشروعاً أكثر ، ورفضت ذلك الطريق واخترت الطريق التى تؤدى إلى ربح أقل ، تكون قد ابتعدت عن غاية قصدت لها ، ورفضت أن تكون خادماً لله » .(١٤)

ونجد هذا الاتحاد بين روح التطهر وروح الطبقات التجارية أعمق فى نفوس سكان أوربا الشمالية منه فى المذاهب البروتستانتية الدينية . فلقد سبق أن نادى بمثله الإنسانيون الألمان ، مما ميزهم تمييزاً واضحاً عن الإيطاليين ، ثم ازداد قوة عند المتأخرين من العقليين الذين اجتازوا تشدد كالفان وتصلبه . هكذا وضع ويمبفلنغ Wimpfeling – من أوائل العقليين الألمان ومن أكثرهم محافظة – قواعد للشباب فى كتابه المراهقة – شدد فيه بصورة خاصة على الاقتصاد والتوفير ونصحهم بالسعى إلى العمل الشريف وتجنب البطالة . أما بنجمان فرانكلن – وهو صاحب نزعة عملية قوية – فقد ألقى أكثر من عظة فى الثراء والجهد اعتمد فيها على آيات من الكتاب المقدس كقوله : « أرأيت رجلا جاهداً فى عمله ؟ إنه سيقف أمام الملوك »(١٥) لكن المتطهرين ذهبوا أبعد من ذلك إذ صوروا العمل أمراً قدسه الله . فلو أخذنا من مؤلفاتهم كتاب « الدليل المسيحى » لباكستر مثلا – وهو أحسن كتاب فى لاهوت المتطهرين الأخلاق – أو كتاب ستيل « التاجر الدينى » لوجدنا بوضوح

كيف أن تشديد المتطهرين على الجهد والكد الدائبين ، وتأكيدهم خطيئة الإغراق فى تبذير الثروات قد اجتمعا معاً فجعلا من جمع الثروة واجباً مقدساً . فالعمل والتوفير أديا سوية إلى بناء الرأسمالية الحديثة . حتى لقد أوصى المتطهرون مباشرة بالسعى وراء المال الذى لا يعرف توقفاً أو راحة من أجل خدمة الحياة الصالحة . وقد ظل هذا المبدأ حياً بين من أورثوه من مبادئهم حتى يومنا الحديث . جاء فى تعاليم ستيل قوله : « بالرغم من عدم وجود حاجات خارجية تدفع الأغنياء إلى العمل ، فإنهم بحاجة كبيرة إلى طاعة الله شأن سائر المخلوقات الأخرى . . . لأن الله أمر الجميع بالعمل »(١٦)« إن واجب التاجر الثانى يقضى عليه بعد السعى من أجل خلاص نفسه أن يخدم الله فى حرفته ، وأن يذهب بذلك إلى أبعد حد ممكن »(١٧)فليس مستغرباً بعد ذلك أن يكون موقف المتطهرين عزيزاً على الطبقة المتوسطة . وقد ظل مثلها الأعلى مجسماً حتى اليوم فى القول التالى : « حين لا تكون مأخوذاً بواجبك الأول وهو خدمة الله — يجب أن يستحوذ على كامل نفسك سعيك الحثيث المشروع فى عملك » .(١٨)

ثم حدث حين ضعف تيار التطهر القديم أن شهد القرن الثامن عشر حركات للإحياء الدينى دعت الناس إلى الروح ذاتها التى دعى إليها المتطهرون . فقد كان أتباع ويزلى فى شمالى إنكلترا هم الذين حققوا الثورة الصناعية . وكتب زنزندورف مؤسس فوقة المورافيانز وزعيم التطهر فى ألمانيا يقول : « يعمل الإنسان لا ليعيش فحسب ، بل يعيش ليعمل . وإذا لم يكن للإنسان عمل يقوم به فهو إما أن يتعذب أو أن يموت » .(١٩)

الثورة السياسية :

ميزت الثورة السياسية التغيرات الناجمة عن الإصلاح الدينى بقدر ما ميزتها به الثورة الدينية والأخلاقية من الصدق ، وكان لها ذات النتائج . فقد رأينا كيف أن الكفاح السياسى الرئيسى فى القرون الوسطى قام بين رجال الدين

والعلمانيين من أجل السيطرة على المجتمع . وبكلمة أخرى إنه الصراع بين البابوية والملوك الزمنيين . ومع أن البابوات تغلبوا على الإمبراطورية ، واستتب السلطان لهم فى القرن الثالث عشر ، فقد استمر الكفاح طويلا وأخذ ملوك فرنسا وإنكلترا يدافعون عن المطالب الإمبراطورية السابقة . وعبثاً نادى البابا بونيفاس الثامن — آخر عظماء البابوات فى القرون الوسطى — بإعفاء الكهنة من الضرائب ، أو بحق الملكية البابوية الشاملة فى رسالتين موجهتين إلى الكنيسة الإنكليزية ، فقد اكتسبت الحكومة الإنكليزية مقداراً واسعاً من السلطة على الكنيسة ، وتحرراً تامًّا من التدخل الباباوى تقريباً . وأرسل ملك فرنسا مشرعيه لاختطاف بونيفاس فتم ذلك وانتقلت البابوية إلى أفينيون وبقيت فيها طوال القرن الرابع عشر بكامله خاضعة تمام الخضوع لفرنسا . ثم إن الحركة الهامة التى أدت إلى مجمعى كونستانس وبازل الكبيرين فى القرن التالى ، والتى كانت غايتها المزدوجة إقامة حكومة دستورية مكان الحكومة المطلقة فى الكنيسة ، وتوطيد حق الحكومات القومية المدنية فى أن تكون صاحبة الأمر فى تنظيم الكنيسة ضمن أراضيها ، فشلت وخرجت البابوية من هذا الصراع أقوى من قبل . لكن هذا الفشل بالذات ، أقنع الناس أن الإصلاح أمر مستحيل ، فأدى بذلك إلى ثورة علنية . فقامت فى جميع البلاد البروتستانتية كنائس وطنية خاضعة لرقابة الحكومة . وأن أحد الأسباب الرئيسية التى أدت إلى فشل الهوغنوت البروتستانت فى فرنسا هو أن الكنيسة الفرنسية أصبحت إلى حد كبير مؤسسة وطنية خاضعة للرقابة الملكية . وقد ازدادت هذه السلطة المدنية عندما استبدل قرار بورج العملى ، الذى انتزعته الكنيسة الفرنسية من مجمع بازل ، والذى أعطى الأساقفة الفرنسيين فى المجمع سلطة عليا ، باتفاق بولونيا عام ١٥١٦ الذى وضع حق التعيين وفرض الضرائب بين أيدى الملك . وتمتعت الكنيسة الفرنسية تحت سلطة الملك منذ هذا العهد حتى الثورة بقسط واسع جدًّا من السيادة الذاتية . أما الدولة

العظمى الوحيدة التى ظلت موالية للباباوية ، فهى إمبراطورية شارل الخامس ملك أسبانيا وممتلكاته الألمانية . وكان ذلك لأغراض خاصة أكثر منه للتمسك بمثل أعلى دولى . أما جميع الدول المستقلة الأخرى فقد قطعت صلاتها بالعالم المسيحى المتحد الذى عرفته أوروبا فى القرن الثالث عشر .

نتج عن ذلك أن قوة الدين الروحية أخذت فى كل مكان تخدم أهداف الملكيات المطلقة النامية . وكانت غايات أولئك الملوك الذين ادعوا أن سلطتهم تستند إلى الحق الإلهى قدر ما تستند الكنيسة إليه ، مماثلة بخطوطها الرئيسية لغايات الطبقات المتوسطة الرأسمالية . وهكذا أدت الثورة السياسية ضد ملكية كنيسة القرون الوسطى الشاملة إلى انقلاب من تنظيم الدين للحياة الاجتماعية إلى تنظيم اجتماعى اقتصادى للحياة الدينية . أما تلك الدول التى ما فتئت الكنيسة تحكم الدولة فيها حكماً دينياً – كجنيف الكالفانية وسكوتلندا والكومنولث الإنكليزى – فهى أيضاً تثبت القاعدة : ذلك أن التجار والباعة الكالفانيين فى هذه البلاد حكموا مباشرة لا بالواسطة .

أجابت الباباوية على هذا الاتجاه القومى الزمنى جوابها الموصوف « بما وراء الجبال » Ultramontanism . أى تأكيد رياسة البابا وسيادته « وراء الجبال » وباستقلال عن الحكومات الفردية . ولم يدل مجمع ترانت بأى تصريح حول سلطات كل من البلاط الباباوى والأساقفة لأن الخلاف كان حاداً بين الفريقين. لكن النتيجة كانت فى جانب الباباوية . فحبذها التومائيون ووضع اليسوعيون طائعين قواهم فى خدمتها . لكن مقتضيات الوضع السياسى جعلت جميع مطالب الباباوية تبدو وكأنها مطالب لأسبانيا . وكان الأمل ضئيلا جداً فى تحقيق حلم البابا إنوسنت الثالث ودانتى مرة ثانية حتى فى البلاد الكاثوليكية . ولم يتسن للباباوية التى نادت بسلطتها على أنها « وراء الجبال » من أن تتخذ موقفاً قوياً إلا عندما جاء القرن التاسع عشر . وكان ذلك بتأثير عوامل جديدة بينها حس دولى صادق انتهت كلها إلى إعلان البابا بيوس التاسع عن عقيدة

جديدة هى عصمة البابا عن الخطأ ، وإلى نمو الأحزاب الدينية فى البلاد الكاثوليكية .

الإصلاح الدينى والنهضة :

نحن فى وضع الآن يمكننا من تقدير الأهمية العامة التى كانت للإصلاحين البروتستانتى والكاثوليكى فى بناء العقل الحديث . ولا مناص هنا من إجراء مقارنة بين الإصلاحين من جهة والنهضة من جهة أخرى . ولقد عبر الباحثون عن آراء متناقضة فى هذا الأمر فوجد البعض منهم تماثلا تاماً فى غاياتهما ، بينما وجد البعض الآخر تبايناً كاملا بينهما . أما ما ذهبنا نحن إليه فهو أن كلتا الحركتين — الرينسانس الإنسانية والثورة البروتستانتية كانتا نتيجة لنفس العوامل الأساسية وفى مقدمتها نمو الأسس الاقتصادية للمجتمع الأوربى ، وإنه بالرغم من كراهية زعماء كل من الحركتين بعضهم لبعض ، فقد اتضح بعد أن انقشع دخان المعركة أن النتائج غير المباشرة كانت متماثلة . فلا النهضة ولا الإصلاح أحدثا تلك الثورة الكبيرة الحقيقية التى أخرجت الناس من القرون الوسطى إلى العالم الحديث . بل تم ذلك بنمو العلم تدريجاً . ومع أن الحركتين دفعتا بالعلم قدماً بصورة غير مباشرة ، فقد كان تقدم العلم أثراً عرضياً لهما . فالإصلاح كان على وجه التأكيد رجوعاً من الناحية الفكرية إلى القواعد الأساسية للنظرة الكونية فى القرون الوسطى . وكان من الناحية الأخلاقية رد فعل لاتجاه النهضة الطبيعى الإرادى . لكن هذا التمييز ، بالرغم مما بدا حينذاك من أهميته ، لم يكن له فى واقع الحال أهمية خاصة . وقد رفض كل منهما زهد القرون الوسطى واتجها صوب العالم الآخر ، ويمكن اعتبار إنسانية النهضة من أحد الوجوه رجعة إلى القرون الوسطى أيضاً ، لأنها تباعدت عن الاهتمام المتزايد فى عالم الطبيعة الذى نشأ من القرن الثالث عشر الذى سادته نزعة العلم ، وذلك بالرغم من أنها ، بعد أن خسرت اهتمامها بالله ، تركز اهتمامها

بحياة الإنسان بشكل يفوق اهتمام الفلاسفة السكولا ستيكيين وخلفائهم بها .
وإذا كان الإصلاح الدينى ، بتركيزه الجهود الفكرية فى المشاكل اللاهوتية قد أعاق نمو العلم وانتشاره الشعبى طيلة قرنين ، فيجب أن لا ننسى أن تشديد الحركة الإنسانية على الآداب الكلاسيكية قد حد انتشار الثقافة العلمية العامة وأعاقها حتى منتصف القرن التاسع عشر . وكان على العلم أن يشق طريقه فى عقول الناس فى وجه اشمئزاز رسل الحركتين الكبيرتين الذين كانوا يعلنون عنه بشكل شبه صريح . وإنه ليصعب القول أيهما كانت أكثر تقبلا للروح العلمية الطبيعية ، أهى البروتستانتية أم الكاثوليكية . ولئن ازدهرت حركة التنور فى فرنسا الكاثوليكية فى القرن الثامن عشر أكثر من أى بلد بروتستانتى فقد كانت مدينة بالكثير من قوتها إلى أفكار إنكلترا البروتستانتية . أما اليوم فلم يعد هنالك ما يميز بين البلدين على هذا الأساس .

وإذا تركنا جانباً تلك النقاط التى لم تترك النهضة والإصلاح فيها إلا القليل من الآثار الثابتة ، وشددنا على النواحى التى تركت فى العالم حتى يومنا هذا أثراً ثابتاً ، لوجدنا شبهاً قوياً . فقد نشأت كلتا الحركتين عن أسباب واحدة : نمو المجتمع وطبقات سكان المدن . وحسبت كل من الحركتين أنها تعود إلى العصر القديم إلى عصر روما الذهبى والمسيحية . وكلتاهما كانتا ثورة على فلسفة القرون الوسطى . ولم تكن أى من الحركتين فكرية أو علمية بالدرجة الأولى . وكلتاهما أكدتا أهمية الفرد فكانتا رد فعل على جماعية عالم القرون الوسطى واتجاهه الأخروى . وقدرت النهضة القيم الثقافية بينما قدر الإصلاح قيم الخلق والثروة والازدهار والصناعة والحياة المنزلية . ولم تقطع أى من الحركتين الصلة قطعاً باتاً بالتقليد فاحتفظت حركة الإصلاح بالتوراة واحتفظت النهضة بثقة الأقدمين . وكلتاهما لم تطرحا الخرافات — فالتنجيم والكيميا السحرية كانا مصدر غبطة للناس جميعاً أثناء القرن السادس عشر — وكلتاهما لم تأخذا بنظرة عقلية فى الوجود . وكلتاهما لم تقيما وزناً للتسامح بصورة عامة : فإذا أحرق كالفان

سرفتوس ، واضطهد المتطهرون كل عدو لله ، فإن النهضة الكبيرة أحرقت كثيرين أمثال سافوناورلا وهوسيتس واولاردز ، حتى إن إيرازموس ذاته ، وهو صاحب نفس رقيقة تمنى حرق أتباع فرقة « منكرى تعميد الأطفال » Anabaptist ، وتمنى القضاء على جميع الاجتماعيين الراديكاليين الآخرين .

وإربما كان أكثر الفوارق أهمية بين الحركتين الروح الأرستقراطية للنهضة والروح الديمقراطية التى كانت حركة الإصلاح تتضمنها بشكل عام . سعى إنسانى النهضة لأن يثقف الطبقات . وحاول المصلح الدينى أن يهدى الجماهير . وعلى ذلك لما تركت النهضة الجماهير فريسة للإصلاح الكاثوليكى ، فإن الثورة البروتستانتية على الأقل حملت جميع الناس على أن يفكروا بمعتقداتهم ، فخطت بذلك الخطوة الأولى فى تحطيم النظام التركيبى الذى ساد القرون الوسطى . وحين كان النظام التربوى الذى أسسه الإصلاح الكاثوليكى معداً لخدمة الطبقات العليا بالدرجة الأولى ، أصبحت القراءة ومبادئ التعليم الأولى شائعة بين أكثر الناس فى جميع البلاد البروتستانتية باستثناء إنكلترة . وهنالك فارق آخر يجدر بأن نشير إليه : فقد كان الإصلاح بمعظمه متجهاً إلى الشعور القومى . واستعمل المصلحون ترجمات الكتاب المقدس إلى اللغات الوطنية . وقد أصبحت هذه الترجمات للتوراة أساساً للآداب القومية . وبينما نشطت إنسانية النهضة بصورة بالغة وإن تكن غير مباشرة ، القومية والآداب القومية ، فإن كثيراً من أفراد الإنسانيين كإيرازموس كانوا من دعاة السلام واعتمدوا على ثقافة لاتينية دولية خاصة بالطبقة العليا .

نتيجة الإصلاح :

ماذا كانت نتائج الإصلاح الفعالة ، ولكن غير المباشرة ، التى خرجت بالعالم الحديث من القرون الوسطى ؟ أهمها جميعاً أنها حطمت وحدة نظام القرون الوسطى التركيبى وشموله ، فلم يعد النظام المسيحى وحدة عضوية كاملة .

فقد أخذت بعض العناصر واستعملت من أجل نقد العناصر الأخرى . على أنه بعد أن ابتدأ هذا العمل لم يعد بالإمكان التوصل إلى تسوية أو حل وسط يمكن معه الاحتفاظ بما تبقى من الوحدة . قد يرعى اللاهوتيون وقد تضطهد الكنائس التابعة للدولة من لا ترضى عنهم ، ولكن لا جدوى من هذا وذاك : لأن حياة المصلحين والمثل التى تضمنتها ، كانت أكثر قوة من جهودهم لوقف التيار . فقد أظهر لوثر أنه يمكن إيجاد طريق للخلاص خارج كنيسة القرون الوسطى ، ونادى فى دعم دعواه ، بالتأويل العقلى لسلطة الكتاب المقدس . ونشأت ثغرة فى العالم المغلق الذى ضم اعتقادات القرون الوسطى ، وابتدأ الكفاح الطويل من أجل الحرية — أى حق الذكاء الفردى فى العمل على تحقيق أهدافه دون أن تعوقه حدود ثابتة . فإذا كان الناس يتمتعون الآن بهذه الحرية فى الحقل الدينى أكثر من سواه ، فالسبب يرجع جزئياً على الأقل إلى أن المعركة ابتدأت هناك ، مع تردد دعاتها فى أن يمنحوها للآخرين . وإذا ما ابتدأ الانتقاء والرفض كان ذلك بدء انطلاق العمل العقلى والقضاء على مكانة الثقة والتقليد فى حياة الفكر .

ثانياً : انكفأت فلسفة القرون الوسطى السكولاستيكية إلى المؤخرة فى البروتستانتية والكاثوليكية على السواء . ومهما أبطأت فى الاختفاء وظهرت عند بعض اللاهوتيين اليسوعيين كسوارز Suarez ، أو البروتستانت كملنختون ، فلم تعد لها على أى حال القيمة التى كانت لها من قبل ، لا سيما بعد أن حسم مجمع ترانت أمهات المشاكل بالنسبة للكاثوليك ، وأحل البروتستانت أوغسطين محل أرسطو . وفقد علم القرون الوسطى ثقة الناس به واعتمادهم عليه . وكان تنديد المصلحين إجمالا بما كان من العلم سبباً فى فتح الطريق أمام علم جديد يأخذ مكانه ويسير قدماً فى ثبات .

ثالثاً : كان لا بد أن تنتهى النزعة الفردية فى البروتستانتية بنقل مركز السلطة الفكرية إلى تجربة الفرد وعقله . إنه لصحيح ما تباهى به البروتستانتية من أن حق

الفرد فى الحكم المستقل فى قضايا الدين والضمير ، ومن حق بالتأويل الشخصى لثقة الكتاب المقدس لم يكن يعنى كثيراً فى بادئ الأمر ، بدون أن تدعمه القوة . فالبروتستانت والكاثوليك فى عهد الإصلاح كانوا سواء فى كرههم للعقل . جاء فى تعليم قواعد الدين المسيحى الذى وضعه مجمع ترانت : « إن من وهبه الله معرفة الإيمان يصبح حراً من فضول البحث . لأنه عندما يأمرنا الله بالاعتقاد ، فهو لا يطلب منا أن نبحث فى أحكامه الإلهية بل يطلب إيماناً لا يتغير . . . فالإيمان يقضى بالنتيجة ، لا على كل شك فحسب ، بل حتى على الرغبة فى إخضاع حقيقته للبرهان » [٢٠] . إلى مثل هذا الحد ابتعدت الكنيسة عن العقل الباحث الذى عرفته فى توما الأقوينى . وهاجم لوثر ملكة العقل مرعداً فى التنديد بها ، واصفاً إياها بأنها « تلك المجنونة الصغيرة الحمقاء ، عروس الشيطان ، السيدة العقل ، ألد أعضاء الله » . وقال أيضاً : « نحن نعرف أن ملكة العقل من الشيطان لا تفعل سوى التشهير والأذى فى كل ما يقوله الله ويفعله . وإذا رغبت أن تعرف بنفسك علاقاتك بالله دون اعتماد على المسيح فأنت محطم عنقك . إن الرعد ليضرب من يبحث . إن حكمة الشيطان تدفعنا إلى البحث فى ماهية الله ، ولا يريد الشيطان من وراء ذلك سوى جرنا إلى ظلمات الهاوية . تمسك إذن بالوحى الإلهى ولا تحاول الفهم » . [٢١] كذلك كره كالفان الأبحاث الحرة التى كان إنسانيو النهضة يقومون بها ودعاها الزندقة العليا للفكر الحر .

وأهاب الجميع بالحكومة المدنية لتستأصل شأفة الاعتقادات المخالفة . فأسس الكاثوليك « مكتبهم المقدس » التابع لمحاكم التفتيش مثابرين على ثقتهم التقليدية فى أنهم يمتلكون الحقيقة المنقذه الوحيدة . وكان لوثر فى مطلع عهده يطالب بالتسامح معلناً أنه « لا يمكن منع الإلحاد بالقوة » . وأن « الإيمان حر فما الذى تستطيع أن تفعله محاكمة الكفر ؟ إنها لا تفعل أكثر من أن ترغم الناس على الموافقة بشفاههم أو كتابة . لكنها لا تستطيع أن ترغم القلب » .

بل إنه سمح بادئ الأمر باتباع الفرقة التى كانت تنكر تعميد الأطفال حتى يصلوا سن الإدراك ، وأن يعتقدوا ما يشاءون « سواء أكان إنجيلا أو كذباً » ولم يذهب قط إلى الحد الذى ذهب إليه أتباعه . لكن أتباع لوثر قضوا عليهم بالموت . وترأس ملنختون محكمة تفتيش حقيقية فى ساكسونى قتلت المئات من الناس . وطالب كل من بوشر Bucer وزفنغلى وكالفان بإماتة الملحدين. وجاء فى اعتراف الأسكتلنديين : « إننا نستطيع تماماً تجديف أولئك الذين يؤكدون أن الناس الذين يعيشون وفقاً لمقتضيات العدالة والحق سينقذون مهما كان الدين الذى يؤمنون به » .[٢٣] ولم يقل حتى الإنسانيون بالتسامح للجماهير ، بل إن السرتوماس مور قال فى كتابه عن المدينة الفاضلة بضرورة التسامح للجميع ما عدا الاجتماعيين الراديكاليين وأحرق الكفرة فى حياته . فى مثل هذه الغمرة من التعصب والحقد كانت الصيحة الحكيمة التى أرسلها مونتين بإشارته إلى أنه ما من اعتقاد يبرر أن تحرق جارك من أجله ، كانت صيحة فى واد . ولم يكن للتسامح أن يحل أخيراً إلا بعد أن وثق الناس بعقل الفرد . ومن المهم أن أولى الدعوات التى أثرت بهذا الصدد جاءت من بايل ولوك اللذين نشرا بين الناس المذهب العقلى فى فرنسا وإنكلترا على التتالى . وكانت مثل هذه الثقة ممكنة فقط حين جعلتها حروب الفرق المتنافسة أمراً لا مفر منه .

على أنه بالرغم من ذلك كله نشأ التسامح والإقرار بسلطة العقل والضمير الفرديين من الإصلاح الدينى . وبالرغم من جميع الدماء التى أريقت كانت جماهير كثيرة على استعداد لأن تموت فى سبيل ما كانت تعتقده حقاً . وعندما كانت الأحزاب الجديدة أقلية نمت تدريجاً نظرية فى التسامح . فنكرو تعميد الأطفال إلى سن الإدراك، والموحدون أو منكرو التثليث والأصدقاء « الكويكرز » المعروفين بلطفهم ولين عريكتهم الذين لم يتح لهم قط أن يتذوقوا الحكم ، كانوا دعاة الحرية الثابتين . كذلك نجد أن الهوغنوت فى فرنسا والكاثوليك فى البلاد البروتستانتية كإنكلترا ، وحتى المتطهرين المتعصبين أنفسهم أخذوا

يدافعون بفصاحة عن حقوق الضمير الإنسانى حين أخرجتهم عودة الملكية من الحكم ، إلى أن أصغت الحكومات تدريجاً إليهم جميعاً بدافع من الحكمة . أما فى هولاندا ، التى ذاقت أكثر من أى بلد آخر ثمار الاضطهاد المريرة ، فقد توطد التسامح فيها كاملا . وأصبحت فى القرن السابع عشر ملجأ للفرديين الأشداء كفرقة « الحجاج » وإليها التجأ أيضاً كل من سبينوزا الذى لقب « بالملحد » وديكارت العقلى . وكان من الطبيعى أن تفاخر بمفكريها . وأخيراً فإن فرقة المعمدين (القائلين بالتعميد تغطيساً بعد بلوغ الرشد) Baptists فى رود آيلاند ، والكاثوليك فى ميريلاند ، طبقوا التسامح الواسع حينما كانوا فى الحكم . فإن لوثر وأتباع كالفان ، لما نادوا بوجوب اعتماد العقل فى تأويل التوراة فتحوا المجال لتيار عقلى أخذ فى التضخم . وزاد منه التعليم الشعبى الذى كانوا بحاجة إليه لتأييد موقفهم . وإنه لمن الأهمية القصوى أن نلاحظ هنا أن ما حققته البروتستانتية على مستوى واسع فى البلاد البروتستانتية ، حققه فى فرنسا الإيمان الديكارتى بالعقل ، الذى نشأ من تلك القوة الأخرى الكبيرة المحررة — أى المزاج العلمى للعقل — وعلى ذلك كان المذهب العقلى الديكارتى أكبر عامل فردى صان فرنسا من الغرق فى الجمود العقلى الذى ميز البلاد الكاثوليكية منذ الإصلاح الكاثوليكى ودفعها بدلا منه فى طريق البحث والتساؤل الذى اتبعته البلاد البروتستانتية .

وأخيراً مع أن الإصلاح لم يضف شيئاً إلى مضمون التعليم إلا أنه ساعد كثيراً على انتشاره . فقد ضيقت الحركة الإنسانية نطاق التعليم من المدى الواسع — فى كثير من السطحية — الذى كان معروفاً فى ذروة القرون الوسطى وجعلته مقتصراً على دراسة اللاتينية واليونانية دراسة كاملة . وظلت أوروبا آخذة بهذا البرنامج الضيق حتى الجيل الأخير . وإذا استثنيت مدارس اليسوعيين للطبقة العليا التى سرعان ما أصبحت أحسن المدارس وظلت محافظة على مكانتها الرفيعة حتى وسط القرن الثامن عشر — فقلما كانت تدرس العلوم النامية .

ذلك كان تراثنا من حركة النهضة الكبيرة المحررة . لكن هذا التعليم على علاته نشرته حركة الإصلاح الديني شعبياً . وبعد أن استقرت الأوضاع وتركزت شروط الحياة بذلت جهود فى جميع البلاد البروتستانتية — باستثناء إنكلترا — من أجل تثقيف الجماهير وتسليحهم بالوسائل الضرورية لقراءة التوراة على الأقل . وارتفع صوت لوثر بقوة داعياً إلى التعليم الشعبي . ويعود إلى عهد أتباعه تأسيس معظم المدارس الاستعدادية فى ألمانيا للطبقات الكبيرة العليا والمتوسطة ، كما يعود إليهم أيضاً فضل تأسيس المدارس القروية التى عملت على انتشار التعليم فى ألمانيا . أما الكالفانيون فقد كانوا ، بسبب تشديدهم على التدريب اللاهوتى ودراسة التوراة ، أكثر المتحمسين لدعوة انتشار التعليم . وقد حظيت كل من جنيف وسكوتلندا بأحسن الأنظمة التعليمية . وتغلغل المتأنقون فى إنكلترا ومستعمراتها لنشر العلم فيها . ثم تأسس عدد كبير من الجامعات فى ألمانيا البروتستانتية . لكنها سرعان ما انتهت إلى فلسفة سكولاستيكية أضيق من القديمة . وظلت منعزلة عن الأحياء العلمى ولم تتأثر به . كذلك نشأت تسع مؤسسات جديدة فى أسبانيا . وأصاب الجمود جامعة باريز . لكن فرنسوا الأول أسس كلية فرنسا ليحمى الحركة الإنسانية الجديدة فيها — بل ليحمى العلم أيضاً . وهو موقف قد يكون أعجوبة الأعاجيب . ثم انخفض مستوى جامعتى أوكسفورد وكمبردج إلى أن كانت تأثيرات المتطهرين فأحيتهما . لكن أكثر الجامعات تقدماً كانت الجامعة الجديدة الطموح فى جنيف التى تدفق العلم المتجدد منها إلى أوربا بكاملها ، وجامعة لايدن فى هولاندا التى كانت أعظمها جميعاً والتى قادت أوربا بكاملها بتشجيع العلم الجديد ، وذلك بفضل تآزر الكالفانية والتسامح .

المصـــادر

1. *Theologia Germanica*, Winkworth ed., ch. 27.
2. Erasmus, *Letter to Maldonato*, quoted in P. Smith, *Erasmus*, 358.
3. Luther, *Christian Liberty*, Wace and Buchheim ed., 268.
4. Calvin, *Institute of the Christian Religion*, Bk. IV, ch. X, par. 7.
5. Erasmus, *Handbook of the Christian Knight*, quoted in P. Smith, Erasmus, 57.
6. Erasmus, *Greek Testament*, Note to Matthew, XI, 30, quoted in P. Smith, *Age of the Reformation*, 58.
7. Mrs. Hutchinson, quoted in J.R. Green, *Short History of the English People*. ch. VIII, sec. I.
8. *Ibid.*
9. *Ibid.*
10. Bunyan, quoted in same.
11. Bunyan, quoted in article "Puritanism" in Hastings' *Encyclopedia of Religion and Ethics.*
12. Calvin, quoted in P. Smith, *Age of the Reformation*, 690.
13. H.G. Wood, article "Puritanism" in Hastings' *Encyclopedia.*
14. Richard Baxter, *Christian Directory*, I, ch. X. tit. I, Dis. 9, par. 24.
15. Proverbs, ch. 22, v. 29.
16. Baxter, *Christian Directory*, 376.
17. Richard Steele, *The Religious Tradesman*, quoted in R.H. Tawney, "Religious Thought on Social and Economic Questions in the Sixteenth and Seventeenth Centuries," in *Journal of Political Economy*, 1923.
18. Baxter, *op. cit.*, 336.
19. Zinzendorf, Plitt ed., I, 428.
20. *Catechism of the Council of Trent*, quoted in P. Smith, *Age of the Reformation*, 625.
21. Luther, quoted in same, 625.
22. *Ibid.*, 643.
23. *Scots' Confession of* 1560, quoted in same, 646.

المراجـــع

كتب تأويلية عامة

Preserved Smith, *Age of the Reformation,* most recent and best survey, emphasizing social forces; ch. XIV gives full account of the various interpretations. E.C. Hulme, *Renaissance and Reformation.* T.M. Lindsay, *History of the Reformation,* religious emphasis. *Cambridge Modern History,* vol. II, *Reformation,* III, *Wars of Religion;* Lavisse et Rambaud, t. IV, V. Church histories of W. Mœller, P. Schaff (Protestant); J. Alzog, J. Hergenrother (Catholic). A.C. Flick, *Decline of the Med. Church,* II, Pt. iv; H.S. Lucas, *The Ren. and the Ref.;* J.W. Thompson, *Econ. and Soc. H. of Europe in the Later M.A.; A.* Hyma, *The Christian Renaissance.* Interpretations by Charles Beard, *The Reformation of the 16th century;* E. Trœltsch, *Protestantisches Christenthum u. Kirche der Neuzeit, Die Bedeutung d. Protestantismus fur die Entstehung der modernen Welt* (liberal Protestant); Karl Pearson, *Ethic of Free Thought,* c. 9; Santayana, *Reason in Religion;* C. Guignebert, *Christianity, Past and Present* (rationalists). Gibbon's famous estimate is in c. 54 of the *Decline and Fall.* See also Preserved Smith, *Erasmus,* and W. Dilthey, *Weltanschauung u. Analyse des Menschen seit Ren. u. Ref., Ges. Schriften,* II.

المثل العليا الدينية الجديدة

A.C. McGiffert, *Protestant Thought before Kant,* lucid survey; J.A. Dorner, *Ges. d. protestantischen Theologie,* standard German work. P. Schaff, *Creeds of Christendom,* III, contains the Reformation formulations. Luther, *Primary Works,* ed. H. Wace and C.A. Buchheim. Lives of Luther by A.C. McGiffert, Preserved Smith, A. Lipsky; J. Kostlin, J. McKinnon, fuller. H. Bœhmer, *Luther and the Reformation.* Zwingli, *Selected Works,* ed. S.M. Jackson; life by S.M. Jackson. Calvin, *Institute of the Christian Religion,* ed. B.B. Warfield; lives by G.E. Harkness, W.W. Walker.

الإصلاح الدينى الكاثوليكى

P. Smith, E.H. Hulme; M.C. D'Arcy, *Catholicism*. P. Imbart de la Tour, *Les Orgines de la Réforme*, survey of the Church at the time of the Reformation. Lord Acton, *Lectures on Modern History*, pp. 108 ff. L. von Pastor, *H. of the Popes*, standard. A.W. Ward, *The Counter-Reformation;* G. Droysen, *Ges d. Gegenreformation*. On Jesuits: H. Bœhmer, *Die Jesuiten*, Fr. tr. by Monod, concise and unbiased; J. McCabe, *A Candid Hist. of the Jesuits*, hostile but accurate. *Autobiography* by Ignatius Loyola, ed. F.X. O'Conor; T.A. Hughes, *Loyola and the Educational System of the Jesuits;* life by H.D. Sedgwicl. E.D. Salmon, *Imperial Spain*. H.C. Lea, *H. of the Inquisition in Spain*, a crushing arraignment; Catholic defenses by E. Vacandard, A.L. Maycock.

الثورة الأخلاقية وحركة التطهير

J.S. Schapiro, *Social Reform and the Reformation;* E. Trœltsch, The Soc. Teachings of the Christian Churches, c. 3. See J.R. Green, *Short Hist. of the English People*, c. 8, for defense of Puritanism; Milton is the best representative. Criticisms from the standpoint of psychology in H.L. Mencken, *Book of Prefaces, Prejudices, 2nd Series;* H.E. Barnes, *Twilight of Christianity*. E.H. Bylington, *The Puritans in England and New England;* S.S. Flynn, *Influence of Puritanism on the Policial and Religious Thought of the English*. Brooks Adams, *The Emancipation of Massachusetts*. H.W. Schneider, *The Puritan Mind;* Perry Miller, *The New England Mind*. J. Haroutunian, *From Piety to Morals*.

البروتستانتية والمثل العليا للطبقة المتوسطة

Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism;* criticism in H.M. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualsim*. R.H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*. O.A. Marti, *The Econ. Causes of the Reformation in England*. M. Beer, *Social Struggles and Socialist Forerunners*. G.G. Coulton, *Art and the Reformation*. Thomas More, *Utopia;* Montaigne, *Essays*, Bk. II, c. 19; Milton, *Areopagitica*.

التسامح

Lord Acton, *History of Freedom;* J.B. Bury, *H. of the Freedom of Thought;* J.M. Robertson, *Short Hist. of Free Thought;* W.E.H. Lecky, *History of Rationalism in Europe;* W.R. Jordan, *Development of Religious Toleration in England.*

حركة الإصلاح الدينى والتعليم

P. Monrœ, *History of Education,* ch. VII; F.P. Graves, *History of Education during the Middle Ages and the Transition to Modern Times. F. Paulsen, Ges. des gelehrten Unterrichts in Deutschland.* T. Elyot, *Boke named the Governour;* R. Ascham, *The Scholemaster;* F. Bacon, *Advancement of Learning,* Bk. II. G. Borgeaud, *Histoire de l'Université de Genève.*

الفصل الثامن

الثورة على الإقطاعية ووحدة العالم المسيحى

هدمت القوى الناشئة فى الحياة الاجتماعية الأوروبية القيود التى فرضتها السلطة الروحية فى القرون الوسطى . ولم تكتف بأن خلقت كنائس وطنية جديدة ولكنها أوجدت أيضاً فرقاً دينية جديدة داخل كل أمة ، وبفضل المنافسة التى نشأت بينها تمكنت العلوم والمذاهب العقلية أن تؤسس لنفسها معقلا حصيناً . وقد أحدثت هذه النزعات ذاتها تغيرات أعمق فى حياة العالم المسيحى الاقتصادية والسياسية . وهنا أيضاً أفصحت الأحوال الجديدة عن ذاتها بنظريات ومثل عليا جديدة . وقد نشأ عن هذا الاتجاه الجديد للقوى الاجتماعية المميز لدور الثورة التجارية ، مفاهيم سياسية جديدة سيطرت على الفكر والعمل حتى يومنا هذا تقريباً ؛ كما نشأت مثل عليا فى العلاقات الدولية لم تتغير تغيراً ملحوظاً منذ ذلك العهد .

وبوسعنا أن نلخص الثورة السياسية التى تمت فى ذلك الدور على أنها استبدال المثل الأعلى لعالم مسيحى موحد ضعيف الارتباط بعضه ببعض ، يعمل لخدمة الله والإنسان بإرشاد من سلطة روحية هى الكنيسة ، بمثل أعلى آخر قوامه دول مستقلة مطلقة السيادة فى أراضيها ، مسؤولة تجاه ذاتها ، تجد ضمانة أفعالها فى القوة . ولو نحن قارنا فقط المثل العليا كما عبر عنها أفضل مفكرى القرون الوسطى ومعظم المثل العليا فى العصر الحديث لوجدنا دون ريب أننا خسرنا خسارة كبيرة . فالوطنية التجارية المتحفزة للحروب ، التى تعبر عنها أقوال مثل هذه : « من أجل الملك والوطن » و « من أجل أمجاد فرنسا »

و « إننى مع بلادى إذا كانت على صواب أو ضلال » — تلك الوطنية التى لم يستطع الأفراد أن يسموا فوقها إلا فى عصر العقل ، وفى تطلعهم نحو عالم أفضل اليوم ، تظهر هزيلة إذا قورنت بالمفهوم السامى للعالم المسيحى الموحد فى القرون الوسطى . وإننا لا نلحظ إلا فى الأجيال القليلة المتأخرة فقط ، صور رؤيا جديدة تنادى بها القلة من أصحاب النفوس الكبيرة ، وهى رؤيا عالم دولى جديد ، يمكن أن تسير فيه جنباً إلى جنب أصناف الغنى المتعدد والتفوق الكثير النواحى ، وأن تعمل متآزرة ضمن اتحاد للأمم فى مجهود إنسانى شامل . وأما إذا قارنا ما حقق فعلا مقارنة متزنة رشيدة ، فلا بد لنا من الإقرار عندئذ أن الدولة القومية الحديثة — بالرغم من جميع نقائصها — ليست فى الواقع أسوأ حالا من الإقطاعية ، وما كانت تنتهى إليه من حروب خاصة مستمرة . بل يمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك فنؤكد أن عصر الوطنيات المتنافسة والسياسة المكيافلية كان تقدماً لابد منه بالنسبة لما كان فى القرون الوسطى من نظام الملكيات الكبيرة واقتصاد المدن المستقلة . أما الوحدة الاقتصادية القومية فتضمن زيادة فى أنواع السلع المنتجة وانخفاضاً فى كلفها ، وزيادة فى التخصص وتقسيم العمل ، مما يؤدى بالنتيجة إلى حياة عقلية أكثر غنى وامتلاء ، وأكثر تنوعاً فى نواحى النشاط . وقد نتمكن إذا افترضنا الخير فى هذه الأشياء أن نردد مع كوزيمو مديتشى الصراف : « أنت تضع سلالمك فى السماء ، وأنا أضعها على الأرض لكيلا أحاول صعوداً شاهقاً ، أو أخشى سقوطاً ساحقاً » . (١)

نشر الثقافات القومية والشعور القومى :

هذا التبدل الأساسى يتكون فى الواقع من ثلاثة عناصر : أولا ، نتيجة حاجات التجارة ، تركزت الجهود الاجتماعية لطبقة التجار المتزايدة الأهمية حول الدولة بدلا من البلدة المحلية ، وقد أدى هذا الاتساع فى المدى إلى اتساع وتعمق مماثلين فى نطاق الأعمال التجارية . ثانياً : بنتيجة هذا التركز عينه

تقلصت حدود المجتمع من الإمبراطورية العالمية إلى الدولة القومية ذات الحدود الجغرافية المعينة . ثالثاً : بنتيجة هذين الاتجاهين انتقلت السلطة من الكنيسة إلى الحكومة المدنية . وهى نتيجة أفصحت عن نفسها فى الثورة البروتستانتية . ولكن يتوجب علينا قبل أن نحلل هذه الحركات والمذاهب وما نتج عنها من حروب أن ندرس أولا ما حدث فى عقول الناس من تغيير عميق شامل إثر نشوء القومية والوطنية فى معناهما الحديث . فالتغيرات الثلاثة التى أدت إليها الثورة التجارية-كانت مهمة ومباشرة الفائدة بالنسبة لطبقة صغيرة جداً . أما الأغلبية الساحقة من الناس فلم تعن كثيراً بتلك التغيرات خطأ أو صواباً . ولكن عند ما قاربت القرون الوسطى على نهايتها ظهرت موجة كبيرة من الشعور الشعبى بين شعوب أوروبا حولت الولاء الإقطاعى القديم لسيد واحد إلى ولاء أوسع وأعم للوطن والمواطنين . وظهر فى غربى أوروبا للمرة الأولى ما يمكن أن يسمى « بالدول القومية » فى أراض كان يجمع بين سكانها شعور وإن كان على وجه العموم غامضاً ، إلا أنه واقع وقوى ، فيما يجمعهم بأشباههم من ارتباط ، يرافقه شعور بالعداء نحو الآخرين أيا كانوا . وهذا الشعور الوطنى أو القومى هو على درجة من الشيوع بين الناس فى هذه الأيام بحيث يصعب علينا أن نتصور أن جذوره ليست فى الطبيعة البشرية أو أنه لم يظهر إلا فى دور معين من التاريخ الأوروبى . وهو يفسر لنا كيف استطاعت الطبقة المتوسطة أن تكتسب التأييد الشعبى فى سبيل إحداث التغيرات الاجتماعية والسياسية التى بشرت بها . ولولا وجود هذا الشعور لكان يشك بنجاح دعوة الطبقة المتوسطة بالرغم من قوتها الاقتصادية فى مجتمع ما زالت أكثريته الساحقة تعيش حياة زراعية . ولكنها لما دعمت مصالحها الاقتصادية بشعور الكبرياء القومى هذا — ولما كان من الطبيعى أن تتميز الطبقة المتوسطة بولاء وطنى شديد — فقد أعطت حركة السيادة القومية تأييداً قوياً ، وبذلك بدأ الحلف الذى يميز التاريخ الحديث بكامله ، وهو ناجم عن اشتراك الطبقات التجارية الذكية فى

القوى القومية الشديدة الهوجاء ، واستغلالها لهذه القوى فى سبيل مآربها . وكانت الخطوة الأولى فى هذه القصة تمركز المصالح التجارية والوطنية فى الملك أو الحاكم ، وبذلك تمكنت الطبقة المتوسطة من إحراز نصر ساحق على الأسياد الإقطاعيين .

إنه لمن السهل أن نرى كيف أن الطبقة المتوسطة شجعت وعجلت فى ولادة القومية الحديثة . ولكن من السهل أيضاً أن نتجاهل القوى الأخرى التى ساعدتها فى هذا المضمار . ومع استحالة الفصل بوضوح بين مختلف النزعات التى عملت لنفس الغاية فمن الواضح أنه بينما أملت المصالح الاقتصادية الشكل الذى اتخذته الدول القومية فقد كانت تعمل مع قوى كان لابد لها هى الأخرى على أى حال أن تعبر عن نفسها بشكل من الأشكال . وإننا لنلحظ بوادر قومية وطنية بين الشعبين الإيطالى والألمانى مع أنهما لم يتوصلا إلى الوحدة والقوة حتى القرن التاسع عشر . ولكن لنحاول قبل أن نوجه بحثنا صوب الأشكال المعينة التى تبلورت فيها آمال الطبقات الجديدة أن نرسم صورة هذا الشعور الشعبى الذى كان الأساس الدافع لها .

يظهر أن الحرب هى أبداً ودائماً أم الوطنية — وهذه الصفة التى قد تكون من فضائل الحرب قد تكون فى الوقت ذاته وجه الوطنية المزْوَرّ . فلقد ساهمت الحرب فى تشكيل دول قومية ثلاثة فى أوربا سنة ١٥٠٠ ووحدت ولاء شعوبها . وكان من نتيجة حرب المائة سنة بين الإنكليز والفرنسيين التى انتهت عام ١٤٥٣ أن اتحد مزيج الساكسون والسلت مع النورمان الغزاة فى الضفة البريطانية لقناة المانش بينما اتحدت مختلف دول فرنسا فى الضفة المقابلة . وأما فى أسبانيا فقد اشترك ملوكها المسيحيون المتعددون معاً فى شن حرب صليبية عنيفة ضد المسلمين انتهت بإخراجهم من قرطبة كما أنها كانت بدء غزوة جديدة أهم للعالم الجديد . وكان اتحاد أسبانيا بكاملها تحت راية ملكها شارل الخامس رمز ظفر القومية الأسبانية على النزعات الفردية القديمة . ونما الشعور ذاته بين

دول أخرى صغيرة كسويسرا وسكوتلندا فى كفاح كل منهما ضد جيران أقوياء أشداء . وقد كانت هذه الحروب على نطاق أوسع بكثير مما عرفته القرون الوسطى من العمليات الحربية الصغيرة ، يوم كان المحاربون يتوقفون عند نهاية الأسبوع ويذهبون لبيوتهم من أجل الحصاد بعد ذلك . وعند نهاية القرون الوسطى أخذت مختلف الأجناس البشرية التى عاشت إلى جانب بعضها فى أراضى أوروبا الغربية تتقارب وتتحد لتشكل شعوباً قومية بالمعنى الصحيح .

وعلاوة على ذلك فإن كلا من الوطنية الإنكليزية والفرنسية قويتا إلى حد بعيد من جراء الحروب الأهلية بين النبلاء الإقطاعيين فى كل من البلدين . فحروب البارونات فى إنكلترا أثناء القرن الثالث عشر نتج عنها قيام ملكية قوية بسلالة إدوارد . وحروب الوردتين بين لانكستر ويورك أنهكت طبقة البارونات وأفنت العائلات القديمة ودفعت بالناس لأن يتجهوا صوب إدوارد الرابع الذى مثل الرغبة فى السلام والنظام ورفع التجارة والأعمال . وعند ما جاء حكم سلالة تيودور نتج عن هذا الاتجاه نشوء حكومة قوية ترعى مصالح الطبقات المتوسطة وتمجد الملكة العذراء كرمز لبلاد إنكليزية متحدة غنية . ثم ازدهرت الآداب الإنكليزية مع اتساع السلطان والقوة فأبدع الشعراء والكتاب المسرحيون فى عهد اليصابات . كذلك عرفت فرنسا الحروب الأهلية إثر طرد الإنكليز فى القرن الخامس عشر ، ثم أثناء الحروب الدينية فى القرن السادس عشر . وإن ظفر الوطنيين على كلا الجماعتين المتحاربتين — ذلك الظفر الذى تمثل فى تنصيب هنرى الرابع أول ملوك آل بوربون — كان بدء نهضة أدبية كبيرة بلغت أوجها فى الأدب الفرنسى فى القرن السابع عشر .

ونشوء الثقافات القومية هذه كان بمجموعه العنصر الرئيسى فى تكوين الشعور القومى . فقد شهد القرن الثالث عشر نشوء جمهور علمانى كبير ذى اهتمام بالأدب والعلم . وقد تمكن هذا الجمهور بفضل اختراع الطباعة من أن يتمتع بقراءة الكتب التى كانت تعتبر من الكماليات حينذاك . وبمجىء

المذهب البروتستانتى ترجمت التوراة إلى اللغات العامية فتمكنت الشعوب الشمالية بفضل ذلك من قراتها وتقديسها ، وفتحت المدارس وانتشر تعلم القراءة . وأصبحت التوراة فى جميع بلاد البروتستانت أساس آدابهم . ولقد أدت هذه القوى إلى نتيجتين : فهى من جهة قضت على الفوارق التى عرفتها القرون الوسطى بين لغة مدينة وأخرى تجاورها . ومنعت التغير السريع الذى كان يتم باستمرار فى لغة يتحدث الناس بها دون أن يكتبوها . فاللغة التى كانت تختلف قبل بين إمارة إقطاعية وأخرى — حتى أصبح اللجوء إلى اللغة اللاتينية كوسيلة للاتصال أمراً لا غنى عنه — والتى تطورت خلال السنوات الخمسين السابقة ، لاختراع الطباعة أكثر مما تغيرت خلال أربعمائة سنة بعد اختراعها ، أصبحت الآن لغة واحدة ذات قواعد ثابتة فى بلاد واسعة واستقرت فيها لعدة أجيال . ومن جهة أخرى تقطعت ثقافة العالم المسيحى اللاتينية ؛ لأن أبناء الأمة الواحدة أصبح لهم الآن أداة موحدة للتعبير عن أفكارهم وعواطفهم . واكتسبوا مع الزمن أدباً شائعاً معروفاً بينهم ومغلقاً على جيرانهم .

ولقد أدى إحياء الآداب الإنسانية القديمة إلى تقوية الثقافات القومية من عدة وجوه . ذلك أن إهمال اللاتينية العامية البسيطة التى شاعت فى القرون الوسطى والتى كان يسهل تعلمها والتحدث بها ، والأخذ بأسلوب لغوى معقد على طراز شيشرون ، هو فى الواقع بعيد كل البعد عن اللغة اللاتينية العامية التى كانت شائعة فى الإمبراطورية الرومانية — جعل اللاتينية الفصحى ملكاً لفئة قليلة ، وأبطل إمكان وجود لغة شاملة للعالم المسيحى بكامله . وإنه لمن الأهمية بمكان أن نلاحظ أن الإيطاليين الذين نالت الآداب الإنسانية القديمة شعبية فائقة بينهم ، لم يبدعوا قط فى عصر النهضة أدباً ممتازاً ، فى حين أن الفرنسيين والأسبانيين والإنكليز كانوا يبدعون فى نشوة فائقة . وقد أهمل الناس توسلات دانتى الأولى ومثاله النبيل ، كما كره بترارك قصائده الإيطالية ، وهى وحدها التى خلدت من كتاباته حتى اليوم . ثانياً أدى تبجيل الجمهورية

المدينة التى عرفتها العصور القديمة وتعظيم روما إلى إحياء الوطنية المدنية التى عرفها العالم القديم بما فى ذلك من تمجيد للدولة . وكثيرون هم الذين كانوا مثل مكيافيللى يجدون سنداً لنزعاتهم الوطنية فيما يستشهدون به من عبارات مؤثرة كتبها لفى وفرجيل .

وبوسعنا أن نأخذ مكيافللى فى إيطاليا وشكسبير فى إنكلترا كمثلين على هذا التأييد الوطنى لحكومة قوية . فمكيافللى يمثل أفضل تمثيل النظرية القائلة : « بلادى أخطأت أم أصابت » ، بل لقد ذهب إلى أبعد من ذلك ؛ إذ اعتقد أن ما يقوى بلاده لا يمكن أن يكون خطأ . وقد حلم حين كان الوزير الأول لجمهورية فلورنسا بتوحيد إيطاليا بكاملها ، وبحث خلال سنين طويلة عن الرجل القوى العنيف الذى يستطيع تحريرها من البرابرة الذين عاملوا الدول الإيطالية كالبيادق فى ألعابهم الكبيرة . قال :

لقد قضت الضرورة فى الوقت الحاضر من أجل اكتشاف فضيلة الروح الإيطالية — أن تتهدم إيطاليا إلى مثل الحد الذى وصلت إليه وأن تستعبد أكثر من العبرانيين ، وترهق ظلماً أكثر من الفرس ، وتتمزق أكثر من الأثينيين ، فلا رأس لها ولا نظام ، مغلوبة على أمرها ، ممزقة مسلوبة مكتسحة ، تعانى كل ضرب من ضروب الحرب والشدة . . . فإيطاليا التى أهملت كأنما لا حياة فيها تنتظر ذلك الذى سيضمد جراحها ويضع حداً لاستهتار اللومبارد وسرقاتهم ، واختلاس كل من المملكة وتوسكانى وما تفرضانه على الشعب من ضرائب مرهقة . وإذا ظهر هذا الرجل فسينظف قروح إيطاليا التى تقيحت منذ زمن بعيد . . . وإنه لمن الواضح كيف تتوسل إلى الله ليرسل رجلا ينقذها من هذه المساوئ والفظاظات البربرية . . . وإذن يجب أن تتحقق هذه السانحة فترى إيطاليا ظهور منقذها . وإن المرء ليعجز حقاً عن تصوير الحب الذى ستحيطه به جميع تلك المقاطعات التى تحملت آلاماً كبيرة من حكم حثالات الأجانب . أى ظمأ للانتقام ستعبر عنه ؟ وأى إيمان شديد

ستشعر نحوه ؟ . . . أى إخلاص ؟ وأية دموع ؟ أى باب سيغلق فى وجهه ؟ وأى إيطالى سيمتنع عن تقديم آيات التعظيم له ؟[٢]

كذلك يعبر شكسبير تعبيراً كاملا عن تلك المحبة العنيفة المادية لإنكلترا التى تنعكس فى الأدب الإنكليزى بكامله فى عصر الملكة اليصابات . وإذا عبر مكيافللى عن توقه لإيطالية لم تولد بعد ، فشكسبير يمجد فى نبل وكبرياء شعوراً عميقاً لطيفاً إزاء بلاده التى حققت عظمتها ومجدها فعلا ، فيصورها بأبيات شهيرة إذ يقول عنها :

هذا العرش العظيم للملوك ، وهذه الجزيرة التى تحمل صوبحان السلطان ،
هذه الأرض التى تستوطن فيها العظمة ويسكنها المريخ إله الحرب .
هذه الجنة — جنة عدن الثانية . بل نصف النعيم الموعود ،
هذه القلعة التى بنتها الطبيعة من أجل ذاتها ،
لتحتمى من الأوبئة وآفات الحروب .
هذه السلالة السعيدة من الرجال . هذا العالم الصغير .
هذا الحجر الثمين الجالس على بحر فضى .
يحميه كأنه السور المتين :
أو كما يحمى الخندق البيت
ضد حسد الطامعين الحانقين .
هذه البقعة المباركة . هذه الأرض . هذه المملكة . . . إنكلترا .[٣]

وتعكس مآسى شكسبير التاريخية الأثر العميق الذى خلفته حروب الوردتين فى عقول رعايا آل تيودور ، إذ أن حروب يورك ولانكستر أورثت الناس رعباً عميقاً من الحرب الأهلية وتطاحن السادة الإقطاعيين والتنازع حول توارث السلطة ، وبدا العرش إثر ذلك كله كأنما يجسم وحده الأمن وكأنه مركز الحياة القومية وضمانتها . إن المثل الأعلى للبلاد الإنكليزية الذى يتغنى به شكسبير إنما هو مثال بلاد مجتمعة حول ملك مثل هنرى الخامس

ذلك البطل الذى أحبه شكسبير والذى ولد حاكماً للناس فالتف حوله شعب بايعه على الولاء ، وأخضع أعداءه وأذلهم عند قدميه . ووجد فى قوة الملك ضمانة ضد شغب الإقطاعيين وتعكيرهم جو السلام وضد قوة أسبانيا الأجنبية على وجه السواء .

ظهور الدول القومية المركزية :

وعلى هذا الأساس من الحب الذاتى القومى وكراهية جميع الأعداء فى الداخل والخارج الذين قد يعيقون نمو قوة الأمة ، حدث مع الزمن تغير فى المؤسسات والأفكار خلق الدولة الحديثة وخرج بها من الحكم الدينى المطلق الممزوج بالفوضى الذى عرفته القرون الوسطى . ولقد حدث هذا التغير إثر سلسلة طويلة من التطاحن المستمر كثيراً ما بدت الأحزاب خلاله وكأنها تعمل من أجل أهداف متعارضة . ولكن بوسعنا أن نميز خلال هذا الدور كله اطراد قوة التجارة التى كانت تدعم فى الحقل السياسى هذه الجهة حيناً وتلك الجهة حيناً آخر ، مكتسبة أثناء ذلك سلطة تمكنها من السيطرة على مقدراتها . دارت المعركة أولا بين البابوية من جهة وطبقة النبلاء الإقطاعيين والملك القومى من جهة ثانية . وبعد أن استخدمت الطبقة المتوسطة الملك من أجل التغلب على أعدائها عادت بتأييد الفرق البروتستانتية فطلبت أولا من الملك حقوقاً ثابتة ، ثم اشتراكاً مباشراً فى الحكم ، ونالت ما طالبت به ، تاركة له فى الوقت ذاته السلطة المطلقة التى اكتسبها . وقد استدعى هذا الكفاح نشوء نظريات ومفاهيم سياسية سارت بالتدرج التالى : أولا أيدت فى بادئ الأمر سلطة الملك ضد سلطة البابا الإلهية . ثانياً وضعت الملك على مستوى أعلى من الإقطاعية وقوتها ومجدها الموروث . ثالثاً بعد أن تم هذا كله وحصرت السلطة فى حكومة قومية كان لابد من انتقالها إلى الطبقة المتوسطة ذاتها . وكما أن سبك النظرة العلمية فى العالم لا تتوقف عند المذهب الديكارتى وإنما تذهب

بنا أبعد منه إلى أسحق نيوتن كذلك فإن السبك النظرى للوضع السياسى الذى حققته بريطانيا وهولاندا يذهب بنا إلى جون لوك . ويعتبر هذان المفكران الكبيران — نيوتن ولوك — الأساس الذى استندت إليه العملية التركيبية الكبرى فى القرن الثامن عشر والمنبع الذى استقت منه حركة التنوير مبادئ تفكيرها .

على أنه يجب أن نفرق بين الناحيتين النظرية والعملية فى هذا التطور السياسى . فقد لوحظ أن القرون الوسطى لم تعترف نظرياً بسلطة غير مسؤولة أو سيادة مطلقة إذ لم تكن هناك بالمعنى القانونى الحديث دولة أو سلطة ذات سيادة . فالسيد الإقطاعى كان مقيداً بالواجبات العرفية وبالطبيعة التعاقدية لواجباته نحو أتباعه ، بينما كان الإمبراطور ذاته مضطراً أن يحكم بالاستناد إلى قوانين الكنيسة . ولم تكن البابوية من الناحية النظرية سلطة غير مسؤولة وإنما وجدت على الأرض لتطبق القوانين الإلهية . غير أن الأمر لم يكن كذلك من الناحية العملية . إذ لما كان البابا ممثلا لله على الأرض فقد ادعى لنفسه سلطة مطلقة كما فعل إنوسنت الثالث وبونيفاس الثامن . فالدولة الوحيدة التى وجدت فى القرون الوسطى هى الكنيسة ، ولم يكن البابا الملك المطلق فى المملكة الروحية فحسب ، ولكنه ادعى ومارس إلى حد بعيد تلك السلطة التشريعية الشاملة التى زعم متشرعو روما فى القديم أنها من حق السلطان . ولقد كان البابا الواضع الأول للقوانين ومصدر كل نبالة بما فى ذلك نبالة الملك ، والمصدر الشرعى الوحيد للسلطة على الأرض ، ومؤسس جميع الرهبنات وواهب الدرجات العلمية الجامعية ، والقاضى الأسمى الذى يقسم الحقوق بين الأمم ، وحارس الحق الدولى ، والمنتقم للدم المسيحى حين يراق . وكانت السلطة المدنية أو الزمنية فى نظر علماء البابوية الثانويين مجرد دائرة شرطة فى الكنيسة . غير أن جميع هذه السلطات انتقلت بعد الثورة البروتستانتية إلى الدولة القومية . كذلك انتقلت إليها نظرية القدرة الشاملة التى أخذ البابا بها مدعياً أن كل عمل لابد وأن ينتهى إليه إذا كانت له صلة بالحياة الأخلاقية . وكانت نقطة

استناد الدولة القومية أن كل عمل إذا كانت له صلة بالمال أو العقود لابد وأن تبت المحاكم فيه .

ولادة النظريات السياسية الحديثة

إن النهج الذى انتقلت بموجبه هذه السلطة النظرية من البابا إلى الملك القومى ، ومن الملك القومى إلى الشعب ، كان يوازيه انتقال السلطة الحقيقية الفعلية من الكهنة والسادة الإقطاعيين إلى الملك الذى كان يحكم لمصلحة الطبقة المتوسطة ، ومن الملك إلى ممثلى تلك الطبقة مباشرة . وقد تم ذلك بوساطة أفكار ومفاهيم ونماذج من التفكير تظهر اليوم عتيقة للجميع إلا لرجال القانون — لأنها ما زالت تكوّن الأساس لنظمنا القانونية ودساتيرنا المكتوبة — شأنها فى ذلك شأن الحدود اللاهوتية التى استخدمتها القرون الوسطى وعصر الإصلاح فى صياغة مشاكلها الفلسفية . ومع ذلك فإن حقيقة حية تخفق وراء ذينك الشكلين الغريبين من أشكال الفكر ، حتى إذا أردنا أن نفهم فهماً صحيحاً الأساس القانونى لاعتقاداتنا فى الحكومة اليوم — وما يتفرع عنها فى الحقوق والقوانين والصلاحيات والسيادة وما ماثلها من القضايا — فعلينا أن نحاول فهم السبب الذى دفع الناس حينذاك لصياغة مثلهم العليا السياسية بالشكل الذى صاغوه بها ، والنتائج التى ترتبت عليها وعاشت زمناً أبعد بكثير من هدفها الأول . وقد تمت فى نهاية القرن الثامن عشر ثورة فى التفكير السياسى ، ولو أنها لم تكن قد نفذت بعد إلى واقع الحياة السياسية والقانونية ، إلا أنها كانت تعادل فى أهميتها استبدال العلل الآلية بالعلل الغائية فى العلم الطبيعى . يتفق الناس اليوم تماماً أن السياسة العامة — أى الخدمة العملية لهدف اجتماعى مقبول — هى المقياس الذى تقاس به أية مؤسسة سياسية أو أى شكل من أشكال الحكم . غير أن الأمر لم يكن كذلك منذ القرون الوسطى حتى مطلع القرن الأخير . فلقد كان الناس خلال تلك العصور

يضعون القواعد الكلية بالاستناد إلى الحقوق الجزئية العائدة للسادة والأتباع ، وبالاستناد إلى الحقوق التى أقرها العرف والواجبات المتفق عليها اتفاقاً صريحاً ، وكانوا يرون فيها أساساً لجميع المؤسسات السياسية ، ومقياساً لصلاحها ونفعها ، ويعتبرونها بعد ذلك حقاً أو واجباً قانونياً قد يكون مصدره إلهياً سماوياً ، أو بشرياً محضاً . وكانوا ينظرون إلى الازدهار والانتعاش الإنسانيين بل إلى الديانة ذاتها ، كأمور يقررها القانون والحقوق الشرعية ، لا كما ننظر إليها فى العالم الحديث من زاوية منفعتها وخدمتها للترفيه العام . ومن كفاح البابوية والإمبراطورية إلى وضع الدساتير الحديثة ، لم يكن أولئك العاملون على تغيير الحكم يستندون فى نظرياتهم على ما فى التغير الذى ينشدونه من فائدة ونفع ، بل كانوا يطالبون به باعتباره حقاً من حقوقهم يدعمه قانون موثوق ثبته الزمن كالماغنا كارتا ، وقد يكون هذا القانون طبيعياً أو سماوياً . وفى الوقت نفسه كنت تجد المدافعين عن النظام القائم يؤكدون أن الحق والقانون هو ما ينادون به ويدافعون عنه . وإننا لنجد حتى يومنا هذا من يعارضون فى مبدأ فرض حد أدنى من الأجور مثلا برغم أنه يناقض الحق الدستورى فى حرية التعاقد بينما نجد مؤيدى المبدأ يحتجون بأنه قائم على حق الإنسان فى الحياة والحرية والسعى وراء السعادة . أما كيف سخرت هذه المفاهيم فى الحق والقانون لإحداث تغييرات بدت نافعة فى الحياة العامة فهو ما سنبحثه الآن .

تناقصت سلطة النبلاء الإقطاعيين باستمرار خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر واضمحلت نظريات الواجبات المتقابلة كأساس للحياة الاجتماعية . ولقد حاولت الفئات المتخاصمة التى قاتلت بعضها البعض فى حروب الوردتين فى إنكلترا ، وفى الحروب الدينية فى فرنسا ، وفى الحروب الدينية وحرب الثلاثين سنة فى ألمانيا أن تستأصل شأفة الأنظمة القائمة فى البلاد التى كانت تقاتل ضدها . ثم إن نشوء الرأسمالية فى شكلها الزراعى واضمحلال نظام التبعية واستبداله بنظام استثمار الأرض بالإيجار ، أو استخدام

العمال الزراعيين — كل ذلك أدخل على أساس السلطة الاقتصادية تعديلا جوهرياً . ولقد خلق توسع التجارة إلى المدى القومى الواسع حاجة لدى الطبقة المتوسطة فى إزالة الحروب الخاصة والقيود الصغيرة المفروضة على التجارة ، وفى التأييد القومى العسكرى لفتح طرق جديدة للتجارة شرقاً وغرباً — أى حاجة إلى النظام والتماثل ، وإلى سلطة قوية منبثقة عن دولة مركزية ، لا يحد منها أية مسؤوليات تجاه « ملك المسيحية » . وقد استوجبت هذه الحاجة تقوية مركز الملك إزاء البابا وية من جهة ، وإزاء رعاياه من جهة ثانية . وقد نشأ من ذلك نظريتان توحدتا فى النهاية بصورة طبيعية . فنشأت ضد ادعاء البابا بأنه المصدر الإلهى الوحيد للسلطة نظرية الحق الإلهى للملوك ، كما نشأت ضد النبلاء الإقطاعيين نظرية سلطة الملك المطلقة ضمن أراضيه .

نظرية الملكية المطلقة :

نشأت نظرية الحق الإلهى للملوك ، فى أول عهدها ، كمحاولة لتحرير الحكومة المدنية أو العلمانية من رقابة البابا والكهنة ، كما أنها كانت رداً على دعواه فى أن له حقاً إلهياً فى السيطرة على الأمور الزمنية . وإذا نظرنا إلى هذه النظرية من حيث العصر الذى نشأت فيه يوم كان الناس يعتقدون أن كل سلطة تتحدر من الله وجدنا أن هذه النظرية تعكس دعوى الحكومة المدنية بأنها — كالحكومة الدينية وبنفس مقدارها — ذات مصدر إلهى . فهى بالتالى حرة فى أن تنظم أمورها وفق طريقتها الخاصة بها . ولقد عبر عن هذه الدعوى أنصار الإمبراطورية فى القرون الوسطى وفى طليعتهم دانتى . وعندما فشلوا فى دعواهم ضد البابا وية أخذها رجال القانون من الفرنسيين وطبقوها بالنسبة لملكهم . فإمبراطور فرنسا وملكها أخذا سلطتهما مباشرة من الله فلهما إذن حق إلهى فى أن يكونا حرين من التدخل البابا وى . وقد نقل وايكليف ، هذه النظرية لإنكلترا مدافعاً عن حق الملك الإلهى لينتزع هذا الحق من الكنيسة . ثم شبت

فى إنكلترا الحروب من أجل وراثة العرش فأصبحت فكرة وجود حق ثابت لا نزاع فيه فى وراثة العرش مقبولة من جانب الشعب . وعندما قطعت إنكلترا صلاتها مع البابا وآزرت قوة أسبانيا مؤامرات البابوية لقتل الملكة اليصابات نشأ عن ذلك بالضرورة وحدة تامة بين حق الملك الإلهى وحق السيادة القومية والاستقلال . وعندما حكم جيمس الأول إنكلترا — وهو الملحد الذى تسنم العرش بالاستناد إلى حق الوراثة وحده — فقد صيغت النظرية بعناية فائقة وكانت موجهة ضد ادعاءات الكنيسة فى روما وحكومة الكنيسة المشيخية Presbyterean فى سكوتلندا . وبعد عودة شارل الثانى للعرش وتوطيد النظام الملكى من جديد حققت تلك النظرية أهدافها فى ضمان حرية الدولة من رقابة الكنيسة الكاثوليكية وكنيسة المتطهرين المحافظين والمعروفين برفضهم للتقاليد والطقوس الدينية Puritans . وتسنم هنرى الرابع عرش فرنسا بعد الحروب العنيفة التى وقعت بين الكاثوليك والهوغينوت من أجل السيطرة على الحكومة فلم يتمكن من توطيد الحكومة المدنية واتباع سياسة الاعتدال والتسامح وتبريرها إلا بالاستناد إلى نظرية الحق الإلهى للملوك . وعندما شرح المفكر السياسى باركلى هذه النظرية أخذ بعين الاعتبار دحض التدخل البابوى من جهة ونبلاء هوغنوت الإقطاعيين من جهة ثانية . ثم ازدهرت هذه النظرية فى عهد لويس الرابع عشر . كما أن تأثر مذهب لوثر كان إلى جانب الملكية المطلقة كما أمر الله بها . وقد كتب لوثر بأن « أمراء هذا العالم آلهة ، وعامة الشعب إبليس الجحيم » . « ولا يليق بأى إنسان يدعى أنه مسيحى أن يثور ضد حكومته سواء تصرفت عدلا أو ظلما » .(٤)

فطالما تقدمت أية هيئة دينية بمزاعم جدية فى أن لها حقاً فى التدخل فى أمور الحكومة المدنية كان من الضرورى لتلك الحكومة أن تدعى أن حقها أيضاً كان هبة إلهية مباشرة . أما الدولة العقلية أو البراهين القائمة على النفع والصلاح فلم تكن لتجدى نفعاً . ولكن كان هنالك نفر من ذوى العقول المتحررة رفضوا

أن يقابلوا النار بالنار . ووجدوا فى الوقت ذاته الحكومة الملكية المركزية ضرورية ، لا من أجل تثبيت أى حق للملك ، ولكن من أجل صالح الأمة . وربما أدركوا أيضاً ، يوم كانت الجماعات الدينية من جهة ، والفئات التجارية من جهة ثانية ، تكافح ضد حكم استبدادى مطلق مبالغ فيه – إنه سيأتى يوم تقوم فيه نفس القوى التى تطالب اليوم بحكم مركزى شديد بالمطالبة باسترداد السلطة المركزية من الملوك الذين عهدت بها إليهم . ولذلك فقد ظهر وسط هذا النضال رجال من ذوى الفكر النير ، دافعوا عن الملكية المطلقة والسيادة القومية ولكن على أسس عقلية ، لا على أسس دينية . فمكيافللى فى إيطاليا ، وبودان فى فرنسا ، وهوبس فى إنكلترا ، هم المفكرون الثلاثة العظام فى هذه المرحلة من تطور الفكر السياسى . وترتكز أهميتهم إلى أنهم وضعوا فى الدفاع عن الحكم الاستبدادى مفاهيم كانت فيما بعد نافعة فى محاربته ، وكذلك فى أنهم وطدوا دعائم سيادة الدولة القومية .

كان مكيافللى بالغ الأهمية من حيث إنه وضع أسس السياسة الدولية ، وسنعود إليه عند بحث هذه الناحية ، فلنكتف هنا بالإشارة إلى أن وطنيته الإيطالية وكراهيته للمؤامرات التى حاكتها البابوية فى إيطاليا وتحرر الإيطاليين من جميع الاهتمامات الدينية ، ساقته لأن يبشر بفن فى الحكم غايته الوحيدة قوة الدولة وتوسعها وازدهارها المادى ، وهو نفس المثل الأعلى الذى أدى إلى ازدهار البندقية على مدى قرون عديدة والذى تبعته الدول التجارية فى الأزمنة الحديثة بنصه وحرفه . فوحدة إيطاليا وعظمتها والثروة البشرية والسلطان والحكمة ، تلك هى الأمور التى سعى مكيافللى إلى تحقيقها . وهو يذهب إلى أن أكثر ما يرغب الناس به قبل أى أمر آخر هو الأمن الفردى والمحافظة على الملكية . ومع أنهم قد يضحون بأى شىء من أجل هذه الأمور فإنهم إذا تأكدوا من صيانة الأمن ، فضلوا الجمهورية على الملكية ، لأنها تعطى فرصة أكبر فى الربح لأكبر قسم ممكن من الناس . وعلى الدولة أن تكون قوية وذات كفاية حتى

تستطيع تحقيق هذه الأهداف . ومع أن مكيافللى نفسه كان يفضل النظام الجمهورى أو نظام الملكية الدستورى – المطبق حينذاك فى فرنسا – فإنه فى سعيه وراء الوحدة والنظام انساق إلى القول بالحكم الاستبدادى كوسيلة لتحقيق تلك الغاية . وكرس حياته فى البحث عن الأساليب التى يجب أن تتبعها الجمهورية أو الحاكم المستبد لتحقيق القوة . وواقع الأمر أنه كان النموذج الصحيح للمثالى الثائر الذى يسعى وراء هدف وحيد مركزاً كل اهتمامه فى تحقيق غايات كان يعتبرها بالغة الأهمية ، لا فى تنمية الخلق البشرى عن طريق تثقيف الناس وتوجيههم لطلب ما كان يبتغيه . ولا بد لرجل كهذا أن يضيق ذرعاً بحماقة العامة من الناس وأن يحتقر جميع القواعد التى تعوق غاياته ، سواء أكانت قانونية ، أم خلقية ، أم وليدة العادة . ولقد طبق أساليبه فى أيامه بعض المتعصبين فى الدين مثل كرومويل وفرقة الإنجيليين القدماء فى إنكلترا أو اليسوعيين . كما طبقها فى أيامنا ديكتاتوريون رجعيون كموسوليني ، أو شيوعيون متعصبون .

وقد استجابت الطبقة المتوسطة لتعاليمه ورحبت بها . وكان يرى فى تلك الطبقة السند الرئيسى للدولة . ولم تكن حقارة الطبيعة البشرية سراً بالنسبة إليه . فالرجال على حد رأيه : « ناكرون للجميل ، مذبذبون ، ضارعون ، جبناء ، وبخلاء » (٥) ولذلك يقتضى صالحهم أن يحكموا على أساس من إغراء مطامعهم وشهواتهم ولكن بصورة رئيسية على أساس من الخوف . وعلى الحكومة القوية أن تحترم المؤسسات الثابتة البنيان ، وأن تحكم حكما صالحاً ، وتدع ملكية الناس على حدة . وعليها أن تجعل نفسها موضع هيبة وخوف ، لا موضع كراهية وحقد . أما سلطة النبلاء الإقطاعيين فيجب القضاء عليها وتحطيمها لأنهم لما كانوا يمتلكون قلاعاً وأتباعاً فإنهم يشكلون خطراً جسيماً على أى نظام اجتماعى . وأما الديانة وخاصة الديانة القومية فهى دعامة قيمة لحكومة قوية . ولكنه كره المسيحية لأنها من ناحية نظرية نقيض الفضائل الوطنية والعسكرية التى كانت

تتحلى بها روما ، ولأنها تجعل الناس ضعفاء أذلاء خاضعين لحفنة من رجال أقوياء يعكرون السلام والنظام . وكرهها من ناحية عملية واقعية لأن البابابوية منعت وحدة إيطاليا وحالت دون توطيد دعائم السلام فيها . وهكذا عمل ميكافللى كل ما فى وسعه – وعلى أسس عقلية خالصة – على أن يعلم الحكام كيف يبنون دولة قوية موحدة مزدهرة ، ويقضون على الإقطاعية والحكومة الدينية فى صالح الطبقات المتوسطة وتوسعها التجارى .

عاش ميكافللى حين كانت الدبلوماسية الإيطالية فى إبان اضطرابها ، وفى عصر لم تكن فيه ضرورة لوضع نظرية من أجل تبرير « مقتضيات الدولة » عاش كل من بودان وهوبس وسط الحروب الدينية ، فكانت إقامة الدولة القوية لا بد من أجلها وضع نظرية فى الدولة تحظى باحترام من الناس يساوى على الأقل ما كانت تحظى به نظرية الحق الإلهى التى كانت تستند عليها جميع الفئات . وقد دعم بودان سلطة الملك ضد الفئات الدينية المنقسمة وما كانت تتميز به من نزعات فائرة متفسخة يقابلها فى السياسة الفرنسية ، مؤامرات البابوية فى إيطاليا وحروب الوردتين فى إنكلترا . وكان زعيماً فى حزب السياسيين الذى أيد الدولة ضد البروتستانت والكاثوليك على السواء ، ونجح فى تسليم العرش الفرنسى لسلالة بوربون ابتداء من هنرى الرابع عام ١٥٨٩ . ويعتبر كتابه فى الدولة الذى ظهر عام ١٥٧٦ أول بحث سياسى علمى فى الأزمنة الحديثة ، وهذا الكتاب حجة قوية فى تأييد سلطة الملك . وقد قطع بودان فى هذا الكتاب الصلة بجميع مفاهيم القرون الوسطى قطعاً تاماً وفسر نظرية السيادة المطلقة للدولة بوضوح تام . فالدولة ، بحسب تعريفه « مجموعة من العائلات وأملاكها المشتركة بينها تحكمها سلطة ذات سيادة ويحكمها العقل أيضاً » . [٦] وهذه السلطة ذات السيادة ، – وهى ضرورة مطلقة لوجود أية دولة أصلا – « هى سلطة عليا فوق المواطنين والرعايا لا تحد منها القوانين » . [٧] وهى واحدة لا تتجزأ ، ولا يمكن التنازل عنها ، ووظيفتها المميزة هى وضع القوانين التى تقيد عامة جميع الرعايا . ولما كان صاحب السلطة

هو مصدر جميع القوانين بل مصدر العرف أيضاً — إذ يتوقف عليه فرضه وتنفيذه — فهو حر من جميع القيود legibus solutus وعليه أن يخضع للقانون الإلهى وحده . ولكن من حقه أن يحدد ذلك القانون الإلهى لأنه مسؤول فقط تجاه الله . وله حق إعلان الحرب والسلام وتعيين القضاة ، وممارسة حق الحكم فى القضايا المستأنفة ، وفرض الضرائب . وإننا لنجد هنا بصورة واضحة ما كان حكام النهضة المستبدون يقومون به بالفعل ، من تعديل لما أقره العرف وجمعه فى مجلات قانونية ومن فرض النظام والقانون على الكنيسة والنبلاء معاً . ويؤكد بودان أن أفضل شكل فى الحكم لممارسة هذه السلطة ذات السيادة هو الملكية التى تكون فيها حقوق الرعايا فى أشخاصهم وأملاكهم مضمونة ، بينما الملك يحترم قوانين الله والطبيعة ولكنه فى جميع ما عداها ينال من رعاياه الطاعة لما يفرضه من القوانين . ولقد بنى البوربون فى القرن السابع عشر ، وفى ظل ملكية من هذا النوع ، دولة قوية مزدهرة ، انتهوا بها إلى الدمار بسبب حروبهم وتبذيرهم .

عاش هوبس فى إنكلترا فى ظروف مماثلة ، من تطاحن الأحزاب الدينية وانتهى إلى ذات النظرية فى الملكية المطلقة التى انتهى إليها بودان . غير أن الطبقات التجارية فى إنكلترا كانت أقوى بكثير مما كانت عليه فى فرنسا ، وشعرت أنها قادرة على تسلم قيادة الأمور وصيانة القانون والنظام بنفسها . ونادت — كما سنرى فيما بعد — بنظرية مفصلة فى السلطة الشعبية ضد السلطة الملكية واضطر هوبس بالنتيجة أن يقيم نظريته على ذات الأساس الشعبى الذى بنى عليه معارضوه البروتستانت مذهبهم السياسى . ولكنه توصل إلى نتائج تناقض النتائج التى توصلو إليها . ويسوقنا البحث هنا إلى مفهوم سيلعب دوراً بالغ الأهمية فى التفكير السياسى هو فكرة العقد الاجتماعى .

تعود أصول فكرة العقد الاجتماعى إلى الفكر الرومانى وفكر القرون الوسطى معاً . وقد قامت نظرية الإمبراطورية الرومانية كما ضمنت فى مجلة الحقوق

المدنية Corpus Juris Civilis على القول بأن كل سلطة وكل حق فى وضع القوانين يعودان للشعب الرومانى. غير أن الشعب تنازل بموجب قانون شهير Lex Regia عن هذه الحقوق للإمبراطور – وهو تفسير طبيعى لمجرى التاريخ الرومانى. «فجميع حقوق الشعب الرومانى وجميع سلطاته انتقلت إلى الإمبراطور. وله وحده حق وضع القوانين وحق تفسيرها»[٨] وعندما تم إحياء القانون الرومانى فى القرون الوسطى انتبه الإمبراطور إلى هذه النظرية واتخذها سلاحاً ضد سيطرة الكنيسة. ثم تبعه فى ذلك جميع الأمراء. وقد انسجمت هذه النظرية بصورة طبيعية مع المذاهب السياسية فى القرون الوسطى: التى اعتبرت جميع العلاقات بين الحاكم والمحكوم واجبات متقابلة، أى عقوداً ضمنية أو واقعية بين الفرقاء. وهكذا نشأت نظرية العقد الاجتماعى القائلة بأن كل سلطة مدنية ترتكز فى أساسها على الشعب، وأن الشعب قد حولها إلى الحاكم ليمكنه من القيام ببعض الوظائف الضرورية. ومن الواضح أنها نظرية ذات حدين: فقد تفسر لتأكيد سلطة الحاكم الشاملة باعتباره مصدر جميع السلطات، أو لتأكيد سيادة الشعب الأساسية باعتباره المصدر الأخير لتلك السلطة. وقد استخدم الأمراء التفسير الأول ضد الكنيسة. واستخدم التفسير الثانى خصوم الحكم الاستبدادى المدنى من رجال الكنيسة والطبقة المتوسطة. وكانت هذه النظرية محور الصراع السياسى حتى الثورة الفرنسية.

استخدم هوبس هذه النظرية من أجل توطيد دعائم دولة قوية استبدادية معتبراً أن لا شىء يجدى سوى العقل – العقل الذى اعتمده العلم الديكارتى الجديد الذى كان هوبس غارقاً فيه. وكانت نظريته فى الطبيعة البشرية مماثلة لنظرية ميكافللى. وتنحدر هذه النظرة من مفهوم هام هو «حالة الطبيعة» – وهو مفهوم يتضح لنا إذا تساءلنا عن الشكل الذى كانت تتخذه الحياة الإنسانية لو لم تكن هنالك سلطة حاكمة تراقبها وتسيطر عليها؟ والجواب أن الحياة الإنسانية فى حالة الطبيعة «منعزلة، فقيرة، شريرة، همجية، وقصيرة».[٩] أما أساس

العمل البشرى بكامله فهو « رغبة مستمرة لا تعرف الهدوء فى الحصول على القوة بعد القوة » .[١٠] . القوة فى أن يرضى الإنسان شهواته الطبيعية . ومن هنا كان التنافس والخوف وحب المجد والدوافع الأساسية التى تدفع الناس إلى العمل . فإذا لم توجد سلطة عليا تحد من تطاحن الإنسان ضد الإنسان هلك الناس جميعا فى حومة هذا الصراع الأبدى . فالإنسان ذئب إزاء أخيه الإنسان «Homo homini lupus» ولو أمكن وجود حالة الطبيعة هذه لكان معناها حرب الجميع ضد الجميع « bellum omnium contra omnes». ولن يكون فيها مقياس للخطأ والصواب وللعدالة والظلم وللملكية الخاصة. وأقرب وضع لحالة الطبيعة هذه هو ما يمكن أن نشاهده بين الهنود الأمريكيين ، أو أثناء الحروب الأهلية – كتلك التى خبرتها إنكلترا ، أو بين الدول المستقلة ذات السيادة « إذ تسدد أسلحتها ضد بعضها وتراقب الواحدة الأخرى » .[١١] ثم إن أعمال المرء تعكس خوفه حتى فى الحياة المتحضرة ، « فهو يتسلح أو يسعى لأن يرافق غيره إن كان مسافراً . ويوصد أبوابه حين يذهب للنوم . ويقفل خزائنه حتى فى بيته . فتأمل ما هو رأيه فى غيره من الناس حين يسافر متسلحاً ، وفى غيره من المواطنين حين يوصد أبوابه ، وبأولاده وخدمه حين يقفل خزائنه » .[١٢]

ولما كانت هذه هى الحالة الطبيعية للإنسان فإن عقله يوصيه أن يبحث عن السلام ويحافظ عليه ، وأن يكبح جماح نزواته الطبيعية بالاتفاق مع الآخرين من بنى البشر لأنه لن يتحقق له سلام بدون ذلك . ولا يمكن تصور الحياة الاجتماعية إلا على هذا الأساس . ويستوجب هذا الاتفاق إنشاء سلطة مشتركة تستطيع أن تضبط كل فرد وأن تحميه فى ذات الوقت . وإنشاء مثل هذه السلطة يستوجب بدوره تحقيق إرادة فريدة واحدة . « وبوسعنا القول إن دولة تشكلت عندما يتفق جمهور من الرجال ويتعاقد كل واحد مع الآخر فيقرون أنه إذا أعطى أى رجل أو مجموعة من الرجال حق تمثيلهم جميعاً – فإنه يصبح ممثلهم . وكل فرد سواء أكان مؤيداً فى انتخابه أو معارضاً لا بد له أن يوافق على أعمال وأحكام

ذلك الرجل أو مجموعة الرجال ؛ هذا كما لو كانوا يمثلونه بالضبط ؛ لكى يتمكن الناس جميعاً من أن يعيشوا معاً فى سلام ، وليستطيعوا حماية أنفسهم ضد أناس آخرين » . (١٣) ويتعهد كل فرد لكل فرد آخر قائلا : « إننى أتنازل عن حقى فى أن أحكم نفسى بهذا الرجل – أو بهذه المجموعة من الرجال – وأسمح لهم بذلك على شريطة أن تتنازل عن حقك لهم وتوافق على جميع أعمالهم بمثل ما وافقت أنا عليه » . (١٤) وعلى هذا الشكل ترتكز السلطة المدنية بكاملها على موافقة المحكومين. فيتفق الأفراد على إيجاد حاكم تتمثل السيادة فيه ، وأن يخضعوا لرأى الأكثرية فى تقرير ذلك الحاكم . ولما كانت غاية العقد تأمين السلام والدفاع وجب الخضوع للحاكم إلى أن يثبت عدم مقدرته على صيانتهما . وعندما يبطل العقد ويصار إلى عقد جديد . وليس المهم من يكون الحاكم . ولكن المهم فقط أن يكون الحاكم قوياً . ولذلك كان بوسع هوبس أن يؤيد شارل الأول أو كرومويل سواء بسواء .

ويتطلب هذا الحاكم خضوعاً تاماً من رعاياه . وهو لم يوقع أى عقد فلا يجوز أن يحاسب فى الداخل أو فى الخارج . وله سلطة لا متناهية وحرية فى تقرير الأساليب والوسائل الضرورية لصيانة الأمن والسلام ، وسلطة على حرية الرأى وعلى الملكية والمحاكم والسلام والقضاة . وهو حر التصرف إطلاقاً إزاء الدول الأخرى ذات السيادة ، ويعتبر اتجاههم فى حالة الطبيعة التى هى حرب الجميع ضد الجميع . وأما إزاء رعاياه فهو واضع جميع القوانين المدنية ، والمفسر الأوحد لكل عرف ، وكل قانون طبيعى وكل قانون إلهى . وما يصدره الحاكم لرعاياه من أحكام مستوفية الشكل ، هو بالنسبة إليهم ، قانون الله وقانون الطبيعة . ومن الطبيعى أن تكون للحاكم سلطة تامة فى الدين ، ولا يمكن أن توجد كنيسة صحيحة دون رياسته لها وأوامره . وهكذا سد هوبس الطريق فى وجه البابا والمخالفين من البروتستانت معا . أما البابا فهو فى رأى هوبس غير ذى سيادة بأى وجه من الوجوه .

ومما تجدر ملاحظته أنه بالرغم من تأييد هوبس للملكية المطلقة على أنها أقوى شكل من أشكال الحكم، فليس فى نظريته شىء لا يمكن أخذه وتطبيقه بالنسبة للبرلمان أو لأية هيئة تمثيلية أخرى . وقد فعل ذلك أتباع مدرسة حقوقية بارزة فى القرن التاسع عشر. وإذا دل ذلك على شىء فى دعوة الحكم الاستبدادى فى عصر النهضة فعلى أن الملك كان شيئاً عرضياً ، وأما الشىء الأساسى فطالبة الناس بوجود حكومة قومية قوية فى الداخل وغير مسئولة فى الخارج ـــ حكومة تستطيع ضمان الرخاء التجارى .

ظهور الاتجاه الدستورى فى الطبقة المتوسطة

خلال هذه الفترة أخذت بذور الحرية الشخصية تعمل فى العالم . وبالرغم من استعداد الطبقة المتوسطة لتأييد الحكم الاستبدادى ضد فوضى الحروب الأهلية ، فقد كانت تسعى لأن تضبطه حالما يتوقف عن خدمة مصالحها التجارية ويتدخل فى جيوب أبناء هذه الطبقة وضمائرهم . ولقد رأينا كيف أن مكيافللى أوصى بالقتل على شريطة أن يتم ذلك بتعقل وحكمة ، ولكنه لم يوص قط بالاستيلاء على الملكية واغتصابها . ذلك أنه « أسهل على الناس أن ينسوا موت أب أكثر من أن ينسوا ضياع ميراث» . [١٥] حتى إن بودان يدخل بعض التناقض فى نظريته حين ينكر على الحاكم المطلق حق التصرف بأملاك رعاياه . إذ قال بأنه : « لا يحق للحاكم أن يصادر أو أن ينهب أملاك رعاياه دون سبب عادل » . [١٦] وهنا موطن الضعف الذى أدى إلى تدهور الملكية المطلقة ، لأنها لم تتبع مكيافللى إلى حد كاف لصيانتها . أى أنها كانت حمقاء كما هى الحالة دائماً . ولم يكن لها مثل حكمة المجالس التمثيلية ، لتعرف حمقها .

ولما كانت هذه القضية دون ريب وراء الكفاح من أجل الحقوق الشعبية ، فإنه لمن الثابت أيضاً أن الحرية السياسية تدين بقوتها ونظرياتها إلى كفاح الفرق

الدينية من أجل البقاء ، وذلك راجع فى الغالب إلى أن القسم الأكبر من أعضاء تلك الفرق كان يتكون من أبناء الطبقة الوسطى . وقد شنت الفرق الدينية أول هجوم على الملك المطلق عند ما طالبت بالتساهل الدينى . وقد اتفقت دعوة الأقليات فى مطالبتها بحرية الضمير ، مع الداعين إلى الدفاع عن حقوق الملكية . غير أن هذه الفرق ذاتها حين كانت تجرد من السلطة وتعانى الاضطهاد كانت تندفع بفصاحة وبلاغة ضد الاستبداد . ومع أن الحجج الداعية إلى ضرورة التساهل الدينى غالباً ما جاءت ، بطبيعة الحال ، من فرق البروتستانت ، فإن الكاثوليك أنفسهم كانوا يدافعون عن الحرية دفاع أشد أتباع كالفان عنها حين كانت الأيام تقلب لهم ظهر المجن فيعذبون ويضطهدون . ومن الأمور المضحكة حقاً أن كتابين من أفضل ما كتب دفاعا عن السيادة الشعبية ، كتبهما يسوعيان أسبانيان هما ماريانا Mariana وسوارز Suarez

ظلت مدرسة لوثر موالية للمبادئ الملكية حتى أيام بروسيا فى القرن التاسع عشر ، دون أن تظهر بين صفوفها نظرية مقوضة . غير أن الكنيسة المجددة Reformed Church وكنيسة كالفان ، أصبحت بمثابة المركز المنيع للاتجاه الدستورى والدفاع عن حرية الضمير وحق الملكية . وظلت حركة الإصلاح الدينى الإنكليزية متفقة مع لوثر من هذه الناحية حتى حوالى سنة ١٥٨٠ ، ثم أخذت تتجه باتجاه كالفان أكثر فأكثر . ولم تكن إدارة الكنائس المشيخية والمستقلة Congregationalists فرصة عظيمة لاتباع هاتين الفرقتين من أجل التدرب على الحكم الذاتى فحسب ، بل إن أتباع كالفان فى جنيف وسكوتلندا وهولندا وإنكلترا وأميركا وفرنسا ، اضطروا لأن يدافعوا عن أنفسهم ضد السلطة القائمة — وكانوا غالباً يشكلون الأقلية ، وإذا استثنينا جنيف « وانكلترا الجديدة » فى أميركا — فإنهم لم يتمكنوا قط من تسلم دفة الحكم تماما . ولقد فضل كالفان ذاته نظام حكم دينى أرستقراطى ، غير أنه دعا إلى توطيد النظام الدستورى فى الملكيات القائمة ، ومقاومة الملك ، لا من

قبل أفراد الشعب ، بل من قبل حكام منتخبين عهد إليهم بالوصاية على حقوق الشعب . وقد اضطر أتباعه إلى الدفاع عن أنفسهم ضد السلطة الملكية ، فصاغوا أثناء ذلك نظرية العقد الاجتماعى بحيث جعلوا منها سلاحاً مسلطاً على الملكية . وانضم الكاثوليك إليهم فى فرنسا وإنكلترا . وقد أصبحت هذه النظرية أساساً للحكم فى هولاندة وإنكلترة ، وعندما جاء جون لوك وأعطاها صيغتها العقلية ، أصبحت نقطة ابتداء الفكر السياسى فى القرن التالى .

وقد استنبط هؤلاء — وجميعهم من مناهضى الملكية — حق الشعب فى السيادة بالاستناد إلى نظرية العقد الاجتماعى واعتبروا الملك مسئولا عن أعماله تجاههم . فإذا أمعن فى الاستبداد ، أو حال دون ممارسة الناس دينهم ، أو خالف بأى شكل من الأشكال قانون الله كما هو موصى به فى التوراة أو فى الضمير الإنسانى ، جاز للناس أن يقاوموه ، فأما الأفراد فلهم حق بالمقاومة المنفصلة ، وأما المدن والقضاة فلهم حق المقاومة الفاعلة . وإذا كان قاسياً عنيداً وجب خلعه وجازت الاستعانة بالعون الخارجى من أجل ذلك . وقد أيد هذه النظرية فى فرنسا بيزا Beza وبليسى مورنى Plessi-Mornay فى كتابه الدعوة « ضد الاستبداد » وكلاهما من الهوغنوت . ولابويسى La Boétie ولويس أورليانز Louis d'Orleans وبوشى Boucher من الكاثوليك . وأيدها فى سكوتلندة جون نوكس John Knax وجورج بيوكنان George Buchanan. وفى هولندا السوزيوس Althusius وغروسيوس Grotius . وفى إنكلترا ملتون Milton وهارنغتون Harrington وكروميل Cromwell ولم يتوقف الأمر عند مجرد الكلام خارج فرنسا . ففى سنة ١٥٨١ خلع البرلمان الهولندى فيليب الثانى ملك هولاندا . وفى سنة ١٥٦٠ ثار برلمان سكوتلندا ضد مارى ستوارت وخلعها عام ١٥٦٦ . وثار البرلمان الإنكليزى سنة ١٦٤٢ ثم قطع رأس الملك شارل سنة ١٦٤٩ . وأما الكنيسة الكاثوليكية فقد أقرت بين مبادئ الإصلاح الكاثوليكى المعاكس Counter-Reformation (تمييزا له عن حركة الإصلاح البروتستانتى التى بدأها لوثر) مسئولية الحكام فى الأمور الدينية ، وأحيت

بصورة عامة نظرية سلطة البابا فى خلع الملوك وحتى واجب قتل الظالم المستبد. فكل ملك كاثوليكى إذا ارتد عن دينه وأصبح ملحداً اعتبر ظالما. كما أنه يجب أن يذكر أولئك الذين يرجعون الحريات الشعبية إلى جوهر المذهب البروتستانتى، إنه حين أثار الهوغنوت احتجاجاً أرستقراطيًّا ضد الظلم، فإن كاثوليك العصبة Ligue الفرنسيين واليسوعيين الأسبانيين كانوا أكثر ديمقراطية وكانوا فى الواقع يعقوبيين. وإن معقل الدفاع عن الحرية الشخصية اليوم فى البلاد اللاتينية، ضد الحركات المناهضة للكنيسة والدولة الديكتاتورية، هى الكنيسة الكاثوليكية.

وقد نجحت هذه الحركات بالفعل فى هولاندا أولا وفى إنكلترا بعد قرن من ذلك. وقد وضع أقوى الحجج فى الدفاع عن النظام الدستورى والحقوق الفردية كتاب من هولندا وإنكلترا. وكان هذان البلدان بالإضافة إلى سكوتلندا معقل مذهب كالفان، كما كانت الطبقة المتوسطة تسيطر فيهما تماما. وقد عمل الضمير والتجارة يدا بيد لتحطيم الحكم الملكى الاستبدادى الذى دافعا عنه قبل جيل ضد الكنيسة وطبقة النبلاء. أما الآن فقد احتفظا من ذلك المذهب بمبدأ السيادة القومية غير المسئولة وإنما أضافا إليه مبدأ نقل السلطة إلى داخل الأمة.

كان مركز هولاندا بالنسبة إلى القرن السابع عشر مماثلا لمركز إنكلترا عند ثورة ١٦٨٩ بالنسبة إلى القرن الثامن عشر، أى نموذجا للمؤسسات الحرة ومركز إشعاع لأوربا بكاملها. وقد نتج عن نجاح الثورة الهولاندية ضد أسبانيا أن دفعت قدماً الأفكار التى كان الناس يكافحون من أجلها فى البلاد الأخرى. وقد أثبتت أن فى متناول الحكومة أن تكون فى آن واحد قوية ومستقرة، ومسيرة من الطبقة المتوسطة، وآخذة بأسباب التسامح الدينى على مستوى واسع. وعلى هدى هذا الاختبار جمع كل من غروسيوس والسوزيوس نظرية النظام الدستورى التى اتخذتها إنكلترا أساساً نموذجيًّا عمليًّا فى القرن السابع عشر فى الناحيتين السياسية والتجارية.

يجمع السوزيوس بين النظرية الملكية فى السيادة القومية المطلقة ، والنظرية المناهضة للملكية من حيث وضع السيادة فى الشعب . كان أستاذاً للحقوق فى مدينة هربورن فى هولاندا ، ثم محافظاً خلال سنين عدة لمدينة تابعة للإمبراطورية تدعى إمدن ، وكان من أتباع كالفان المتحمسين . وقد كتب عام ١٦٠٣ كتابا علميًّا فى السياسة ، فوسع مبادئ دستور الإمبراطورية الرومانية المقدسة ، وكيف ما فيه من أفكار بحيث تنطبق على مجرى الحوادث الواقعة فى هولاندا . واتفق مع بودان على ضرورة وجود سلطة واحدة غير مجزأة ذات سيادة فى كل دولة ، وقد عرفها بأنها سلطة سامية متعالية تفعل كل ما يؤدى إلى الازدهار المادى والروحى للشعب بكامله . غير أن هذه السلطة لا تكون إلا فى الأمة بكاملها ، والأمة لا تموت قط ، ومنها ينال الأمراء والحكام مسئوليتهم . وتنشأ هذه السلطة من عقد واقعى أو مستتر ، لا بين أفراد بل بين سائر التكتلات الصغيرة ضمن الدولة الواحدة ، من مدن صغيرة وكبيرة ومقاطعات ، تعمل كلها على دعمها بحكم الضرورة وبحكم الشعور الاجتماعى الطبيعى . ودولة كهذه هى « رابطة عامة مشتركة يدخل فيها عدد من المدن والمقاطعات فيوحدون جهودهم وأملاكهم ويتعاقدون على إقامة سلطة ذات سيادة وصيانتها والدفاع عنها » . (١٧) وإذا ما أسست السلطة ذات السيادة على هذا الشكل فهى تعقد اتفاقاً آخر مع حاكم من أجل تنفيذ أهدافها . ولكن الشعب يحتفظ لنفسه ، لا بجميع الحقوق التى لم يتنازل صراحة عنها فحسب ، وإنما بجميع حقوق العدالة العامة والحق أيضا ، وهى التى أنشئت الحكومة من أجل صيانتها والمحافظة عليها . يحكم الحكام كممثلين للشعب ، وحالما يتخطون حدود الحقوق الطبيعية المفروضة عليهم ويتوقفون عن خدمة الصالح العام ، فإنهم يفقدون كل حق فى طاعة الناس لهم . ولتحديد هذا الحد الفاصل فى سلوك الحكام يجب أن يكون لكل دولة مراقبون يمثلون مختلف الطبقات والفئات فى الولايات والمدن ، وأن يكون لهؤلاء حق تعيين الحاكم ، وتأييده فى ممارسة حقوقه المشروعة ، وحماية حقوق

الشعب ، وخلع الحاكم الذى يتعداها . ويحق للشعب أن يخلع الحاكم بنفسه إذا لم يفعل المراقبون ذلك . أما الحاكم فهو الوكيل التنفيذى للشعب ، يأخذ على عاتقه إدارة دفة الحكم بالاستناد إلى القوانين الأساسية . وكل نظام فى الحكم يمتلك عادة هذه الأقسام الرئيسية الثلاثة : الشعب ذا السيادة ، والمراقبين ، والمنفذين . ومثل هذا الحكم يكون حكما مختلطا . وهدف كل حكومة ازدهار الشعب بكامله ، فى حياته الروحية والمادية . فمن واجبها إذن مراقبة الدين والأخلاق والتربية ، وتشجيع الازدهار التجارى وذلك بتنظيم التجارة والنقد والملكية والمحافظة على الأمن الداخلى .

وهنا نجد للمرة الأولى ، فى هولاندا البلد التجارى مثلا أعلى للملكية الدستورية يتوخى الحكم فيها ازدهار الشعب الروحى ورخاءه المادى . وقد نالت إنكلترا نظاما مماثلا عام ١٦٨٩ ، ووضع جون لوك له أسسه العقلية ، ووجد تبريره فى سيادة الشعب ، وفى العقد الاجتماعى ، والحقوق الطبيعية . كما نجد أيضاً بوادر مفهوم النظام الاتحادى الذى نما نمواً مثمراً فى هولاندا وأميركا . وسنحجم عن البحث فى الكثيرين من الكتاب الإنكليز الذين يمثلون هذه النظريات والذين كتبوا أثناء الحروب الأهلية إلى جانب فرقة الإنجيليين القدماء بعد أن مهدنا الطريق تمهيداً كافياً لدراسة مذهب جون لوك الذى نقل هذه الأفكار إلى القرن الثامن عشر .

نظرية القومية الاقتصادية

لقد رأينا كيف أن الطبقة المتوسطة مدعمة بالشعور القومى ، وحرص الهيئات الدينية على أن تحافظ على وجودها — خلقت أولا الدولة القومية المطلقة من أنقاض نظام القرون الوسطى المرتبى ، ثم حدت من سلطان تلك الدولة حين حاولت أن تهاجم الملكية والضمير . وكانت هذه الحكومات القومية الجديدة تأخذ على عاتقها ، بعد تثبيت دعائمها ، تنظيم الحياة الاقتصادية . وحدث فى

الحياة الاقتصادية ما حدث فى الحياة السياسية : أى أن حركة التطور كانت تبتعد عن الوحدة الصغيرة — كالنقابة والبلدة — لتتجه صوب التزاحم الشديد على على مستوى قومى واسع . فقد أخذت الحكومة القومية نظام النقابة القديم المعدل بما فرضته البلديات من رقابة عليه ، والموجه لتحقيق المثل الأعلى للقرون الوسطى فى الخدمة الاجتماعية ، أخذته وسخرته لتأمين الازدهار التجارى فى الأمة ، أو على الأقل فى الطبقة المتوسطة منها . وهذان التغييران فى تنظيم الوحدة الاقتصادية وفى توجيهها أديا إلى النظرية الاقتصادية المعروفة بالاقتصاد التجارى أو المركنتلية Mercantilism والتى قد يكون من الأفضل تسميتها بالقومية الاقتصادية — وهى التى تنادى باستخدام التنظيم الاقتصادى من أجل بناء دولة عظمى . وبناء مثل هذه الدولة لتزيد من ربح الطبقة التجارية .

ولما كان الازدياد الكبير فى المال — أى فى السبائك الفضية والذهبية — السبب المباشر والمظهر البارز للازدهار الاقتصادى المتزايد الذى يدعى بالثورة التجارية ، ولما كانت قوة الحكومات القومية الجديدة معتمدة على مواردها المالية ، فقد كان طبيعياً أن يعتبر امتلاك ثروة من الذهب والفضة ، الشرط الأول الضرورى لوجود حكومة قوية ، وعصب الحرب والسلم على السواء . فأمة كأسبانيا مثلا التى كان لديها مستودع كبير من السبائك فى ممتلكاتها أو فى مستعمراتها ، والتى كان عدد المغامرين من أجل الذهب من أبنائها يزيد عن التجار الساعين للحصول عليه ، اتبعت سياسة تهدف إلى تخزين السبائك . أى أنها وضعت قوانين كلية شديدة تحظر تصدير النقد وتتوخى تشجيع استيراده ، وهى سياسة لم تحل دون تدفق النقد ولكنها أعاقت التجارة . أما الأمم التى لم يكن لديها مناجم وكانت الطبقة المتوسطة فيها قوية النفوذ ، مثل فرنسا وإنكلترا فقد سعت إلى جمع الثروة لا بتنظيم النقد ولكن بتنظيم التجارة . فقد حظرت تصدير المواد الأولية وقدمت مكافآت على تصدير البضائع الجاهزة ، مؤملة أن تؤدى القيود الشديدة التى فرضتها على الاستيراد إلى إنقاصه إلى الحد

الأدنى ، وبالتالى أن تكون كمية النقد الذى تتلقاه أكثر من الذى تدفعه ، فتخلق بذلك « ميزانا تجاريًا ملائما ». وإننا لنجد عدداً من رجال الدولة أمثال كولبرت وزير لويس الرابع عشر وكرومويل ومفكرين أمثال بودان ومونكريتيان وسيرا ومان يجعلون من تراكم « الثروة القومية » الهدف الذى يبرر كل عمل من أجل تحقيقه . ووجهت قوة الأمة بكاملها من أجل زيادة أرباح المحظيين من التجار . وعلى ذلك كنا نرى صناعة تشجع وأخرى يقضى عليها ، وترخيصات واحتكارات تمنح ، ومستعمرات تستثمر من أجل منافع التجار المحليين ، والشركات ذات الامتياز تقتسم موارد العالم وهى ساهرة على حياة المواطنين من أعضائها حريصة على نمو ثرواتهم وزيادة رخائهم .

وهذا التعظيم الشامل للتجارة الخارجية وتفضيلها على التجارة المحلية بغية « إدخال المال للبلاد » نتج عنه ، فى أحوال نجاحه ، أن امتلأت صناديق التجار بالمال فتمكن الملك أن يفرض الضرائب الباهظة عليهم من أجل صالحه الخاص دون تبصر بعواقب الأمور ، وأدى من جهة أخرى إلى ارتفاع كبير فى الأسعار ، وتذمر وشقاء بين عامة الناس ، لأن أجور العمل كانت فى الوقت ذاته ، تخضع لتحديد دقيق . أما الشق الثانى من نظرية القومية الاقتصادية ، وهو القائل بأن الصناعة لا الزراعة هى مصدر الثروة القومية ، فلم يكن شديد الضرر . فرجال ككولبرت مثلا ، بذلوا جهوداً قوية من أجل إنشاء الصناعات الناشئة وتشجيعها بتوزيع شتى أنواع المنح أو إعطاء الامتيازات ، أو بالتعليم المباشر والدعاية ، وبإنشاء الأقنية والطرق . وامتنعت الحكومات عن تحريم الفائدة على القروض المالية واكتفت بأن حظرت « الربا » الفاحش الذى يزيد عن المعدل القانونى . غير أن ما هو أهم من ذلك هو أن الأمة أخذت على عاتقها مراقبة طرق صنع البضائع ونوعيتها ، وهو عمل كانت تقوم به النقابات من قبل . وفى سنة ١٧٨٧ ملأت أنظمة الصناعات الفرنسية ثمانية مجلدات من القطع المربع . وإذا حدت جميع هذه الأنظمة من التحسين فى الصناعة ومكنت

من استمرار الأساليب القديمة ، فيجب أن لا يعزب عن البال أنها كانت الطريقة الوحيدة فى القضاء على احتكارات النقابات المحافظة الأنانية . وقد منعت على أى حال تدفق البضائع الغثة المزيفة التى كانت تصنعها إنكلترا ذات النظام الحر . أما إذا كانت قد فشلت فهذا لايعنى أن التجار والصناعيين أصبحوا غير راغبين بتدخل الدولة من أجل المحافظة على مصالحهم ، وإنما يعنى أن الدولة المركزية أثبتت عجزها عن مراقبة جميع التفاصيل والجزئيات بحكمة ونزاهة . وقد أثبت القرن الماضى أن نظام النشاط الفردى الحر Laissez-Faire والتجارة الحرة كانا مجرد حل عملى من الدرجة الثانية ، يستبدل بنظام التعرفات الجمركية والاحتكارات كلما ثبت أنهما يعودان بنفع أكبر .

نشر توماس مان Thomas Mun عام ١٦٦٤ كتابه « ثروة انكلترة بوساطة التجارة الخارجية » . وقد ظل هذا الكتاب المرجع الأساسى فى الاقتصاد حتى ظهور آدم سمث . وقد رسم فيه بوضوح نموذج القومية الاقتصادية الجديدة . فهى فى رأيه أمة ضد أمة . قال : « إن الوسيلة العادية من أجل زيادة ثروتنا وتدفق المال على الخزينة هى التجارة الخارجية ، وفيها يجب أن نحافظ على هذه القاعدة : أن نبيع سنوياً للأجانب أكثر مما نستهلك من بضائعهم بالقيمة . لأن ذلك القسم من بضائعنا الذى لا يعود لمستودعاتنا يجب بالضرورة أن يعود علينا بالثروة »[١٨] . والتجارة الخارجية هى المصدر الرئيسى للثروة طالما أن ربح البعض فى التجارة المحلية هو خسارة للآخرين . أما إذا كان هؤلاء الآخرون أجانب فلا ضير فى ذلك . وهكذا نجد أن مفهوم القرون الوسطى فى أن التجارة لا يمكنها قط أن تنتج قيمة جديدة لا يزال قائماً . وكل ما فى الأمر أنه طبق على التنافس القومى . ويعارض مان النظرية الأسبانية التى تحظر تصدير النقد والسبائك معارضة شديدة . فقد كان مديراً لشركة الهند الشرقية التى حصلت سنة ١٦٦٤ على حق تصدير السبائك تصديراً غير محدود . « فالمال يولد التجارة ، والتجارة تزيد بالمال . وعلينا أولا أن نوسع تجارتنا بأن نستورد بضائع

أجنبية حتى إذا أعدنا تصديرها عادت بثروة أكبر من التى أنفقناها فى الأصل»[١٩]
ويخلص إلى شبه أنشودة فى امتداح التاجر تلخص المثل الأعلى للطبقة المتوسطة ، يقول : «التجارة الخارجية هى المورد الكبير للملك ، وشرف المملكة ، وصناعة التاجر الشريفة ، ومدرسة فنوننا ، ومورد حاجاتنا ، ومجال لإيجاد العمل للفقراء من أبنائنا ، وتحسين لأرضنا ، ولبان لبحارتنا ، وجدران لمملكتنا . وطريقنا إلى الثروة . وعصب حروبنا ، ورعب أعدائنا »[٢٠] .

السيادة القومية غير المسئولة

كان اهتمامنا حتى الآن محصوراً فى أول أمره فى الدولة القومية الجديدة وفى تباينها مع النظام الإقطاعى القديم وفى كونها الأداة لتوسع الطبقات التجارية على أنقاض طبقتى النبلاء والرهبان . وقد بقى علينا أن نشير إلى نتائج هذه السيادة غير المسئولة فى العلاقات بين الدول وحلول فن الدولة الحديث محل دولة العالم المسيحى فى القرون الوسطى . فقد أصبحت الدولة القومية النموذج الأعلى الذى تتمثل فيه النزعة الفردية فى العصر الجديد وراحت تناضل من أجل نموها التجارى وتوسعها الاستعمارى ، دون أن تكترث بالدول الأخرى المنافسة لها . وأخذت أسوأ ناحية من المثل الأعلى الإيطالى فى «الرجل الشامل» فقلدت مالاتيستا وسيزار بورجيا أكثر مما قلدت ليوناردو أو لورنزو . وكان السلام هو المثل الأعلى للإمبراطورية والكنيسة فى القرون الوسطى . أما فى هذه المرحلة القومية فقد اعتبرت الحرب ، لا بمثابة شىء لا يمكن تجنبه فحسب ، ولكن كظاهرة تستحق التمجيد والتعظيم شاءتها العناية الإلهية . وللمرة الأولى بعد أن فرضت روما سلمها على العالم المتمدن لم يعد هنالك قانون شامل معترف به . فلقد استبدلت الثورة البروتستانتية القانون الكنسى بقانون المدفع . وللمرة الأولى أيضا اعتبرت الأمم حيثما كانت وكأنها تعيش فى حالة الطبيعة التى تنعدم فيها السلطة والعدالة والمقاييس المشتركة . ولم يقف ضد هذا التيار غير إيرازموس

صاحب النزعة الدولية الإنسانية فندد بالحرب ونادى بأنه يتفق مع شيشرون صاحب النزعة السلمية الذى أكد أن أكثر أنواع السلام ظلماً هو أفضل من أعدل أشكال الحرب . ويمثل الناحية النظرية فى العلاقات الدولية الجديدة مفكران اثنان : مكيافللى وهو يعكس روح التوسع الذى لا يعرف حدا ، والقوة الإنسانية الأخلاقية التى قامت عليها حركة النهضة الإيطالية . وغروسيوس وهو من نتاج حركة الإصلاح التى طالبت للفرد بحرية تامة تمكنه من إطاعة ما اصطلح الناس على تسميته بالقانون الإلهى .

أما مكيافللى فوطنى مبالغ فى وطنيته ، وممجد للقوة والكفاءة فوق جميع الأشياء وهو واضع المبدأ الذى استفظعه الناس جهراً ، بينما يطبقه رجال الدولة والدبلوماسيون استتاراً حتى يومنا هذا — ذلك المبدأ القائل إن الدولة غاية فى حد ذاتها ، لا تدين بالولاء لأى قانون سوى قانون مصلحتها الفضلى . « ذلك أنه عندما تكون سلامة بلادنا بكاملها مهددة ، يجب أن لا نقيم وزنا لاعتبارات العدالة والظلم ، والشفقة والقسوة ، وما يمكن امتداحه وما يخجل الإنسان منه . بل على العكس يجب أن توضع جميع الاعتبارات جانبا وأن يتبع فقط الطريق الذى يؤدى إلى المحافظة على البلاد وصيانة استقلالها » (٢١) . « لندع الأمير إذن يسعى وراء المحافظة على الدولة ، فالوسائل تعتبر أبداً ودائماً مشرفة وتحظى بالموافقة العامة » (٢٢) . « وإننى لأعتقد أنه عندما يخشى على حياة الدولة فإن الملكيات والجمهوريات على وجه السواء تحنث بالوعود وتظهر النكران »(٢٣) . فسلام الأمة هو القانون الأسمى Salus populi suprema lex وهو القاعدة التى يجب أن يرتكز عليها القانون الجديد . ويجب أن يكون الأمن مرادفاً للازدهار التجارى. فكل حرب ستكون عادلة محقة من وجهة نظر الطرفين المتحاربين ، لأن قوة الدولة هى الحق الأسمى . وأما أبطال مكيافللى فهم فرديناند آراغون « وهو أمير يبشر دائما بضرورة المحافظة على الوعود . ولكنه لا يطبق ذلك أبدا . « وسيزار بورجيا » الذى قام بكل شىء يمكن أن يقوم به رجل قادر وداهية ، حتى

ليعجز المرء عن تقديم قواعد لأمير جديد أفضل من تلك التي يمكن استخراجها من أعمال سيزاربورجيا » [٢٤] . — وما بورجيا هذا سوى رجل كانت مثلى ضرباته المحكمة ، إقدامه على قتل جميع الضباط الذين تآمروا عليه بعد أن استدرجهم إلى الاجتماع به بزعم عقد مؤتمر معهم ، وإلقاؤه مسئولية ذلك على ضابط من أخلص أعوانه ، وقتله ذلك الضابط ، كبش فداء . وينحى مكيافللى باللائمة على باجليونى Baglione طاغية بورجيا Borgia لأنه لم يقتل البابا جوليوس عندما تجرأ واستعمل سلطته لخلعه من إمارته . لاسيا وأن باجليونى هذا لم يرتدع عن ارتكاب أفظع الفواحش ، وقتل أقربائه . لذلك كان يجب عليه أن يعرف كيف يكون قويًّا « وشريراً مدهشا » . ذلك هو الطريق الوحيد الذى يجب على الدولة اتباعه فى أعمالها .

ويشير مكيافللى بأن من الضرورى ، لا مجرد الدفاع عن قوة الدولة فحسب ، بل توسيع هذه القوة . « فجميع الشئون البشرية فى حركة دائمة . والوقوف من مستحيلات الأمور ، ولذا فإن هذه الشؤون إما أن تتقدم أو تتقهقر . وحيث لا يهدينا العقل إلى الطريق القويم ، تسوقنا الضرورة » [٢٥]. لذلك يجب على الملكيات والجمهوريات أن تغزوا جيرانها ، وهذه هى علة تفوق روما على دويلات الإغريق المكونة من المدن . وليست القومية هى الهدف ، ولكن الغزو هو الغاية ، وما القومية سوى عامل يبسط هذا الهدف ويقربه من متناول اليد . « فما من مقاطعة اتحدت أو عرفت السعادة إلا بعد أن خضعت لأمير واحد ، أو لدولة واحدة ، كما حدث فى فرنسا وأسبانيا »[٢٦] . وهما دولتان محاربتان أعجب مكيافللى بهما كل الإعجاب . أما سياسة الغزو فإنها تماثل سياسة روما : وتتكون من زيادة سكان البلاد وكسب الحلفاء لا الرعايا ، وإقامة المستعمرات ، وتقديم غنائم الحرب للخزينة ، والمحافظة على بقاء الدولة غنية والفرد فقيراً ، وفوق كل شيء آخر الاحتفاظ بجيش مدرب قوى ، إذ أن المصدر الأساسى لحق الدولة هو قوتها ورذيلتها الوحيدة ضعفها . لذلك اقتضت الضرورة

القصوى أن يكون للدولة رديف عسكرى (ميليشيا) وتجنيد عام وهما من الأمور التى لم تكن معروفة فى تلك الأيام التى كانت الجيوش فيها تتكون من الجنود المرتزقة . و « مصلحة الدولة » تعلو على كل اعتبار آخر. أما الغزو وتوازن القوى فهما هدفا كل عمل دبلوماسى .

إن ما قام به ميكافللى هو أنه رفع إلى مستوى المبادئ العامة ، الأساليب الشائعة التى كانت تطبقها جميع الدول الإيطالية فى أيامه . فقد استبق الأمراء والحكام المستبدون قواعده . وطبقت حكومة الأعيان التجارية فى البندقية مبادئه فى الغدر ومصلحة الدولة وكفاية الإدارة خلال أجيال عديدة . ولكنه بتحرير نفسه تحريراً مطلقاً من جميع القواعد والقوانين العليا مهما كان شكلها ، يظهر وكأنه تشبه بالباباوية التى كان يكرهها كراهية شديدة . فقد كانت الباباوية مطلقة السيادة أكثر من أية دولة أخرى . ومع أن البابا كان مقيداً من الناحية النظرية بالقانون الطبيعى فقد كان بوسعه أن يتغاضى عن مخالفات ذلك القانون ، كما فى حوادث تعدد الزوجات ، وأن يجد تأويلا لأى « يمين » مهما كانت . وعلاوة على ذلك فقد قرر مجمع كونستانس أثر علاقاته مع هاس Hus أن نقض العهد مع الملحدين أمر مسموح به . وجاء مكيافللى فاستبدل الكنيسة بالدولة ، والعدو بالملحد ، وأسس الدين الحديث القائم على تمجيد الدولة . وقد أخذت الدول القومية الناشئة بحرفية مبادئه تقريبا ، وكانت أشد الجماعات تطبيقا لها « جمعية المسيح » التى يعرف أتباعها باليسوعيين — وهى أعلى مثال على انصهار الفرد فى بوتقة بيئة عضوية . وقد كان على الفرد فى تلك البيئة التى قيل عن أهدافها بأنها مقدسة أن يصبح « كالجيش » بين يدى قائده .

قوة القانون الدولى الزاجرة

إذا كان مكيافللى قد وضع الإرشادات والنصائح التى يجب على الدول المستقلة اتباعها — والتى اتبعتها كلما كان ذلك ملائما حتى يومنا هذا — فإن غروسيوس وضع فى كتابه « حقوق الحرب والسلام » الذى نشر عام (١٦٢٥)

أسس النظرية القانونية التى كانت تلك الدول تعود إليها فى تبرير أعمالها ؛ والمثل الأعلى الدولى الذى كان غاية ما تطمح إليه . كان غروسيوس قانونياً ورجل دولة هولاندى ، شهد بأم عينيه النتائج التى تؤدى إليها قواعد مكيافللى عند ما طبقت فى صراع هولاندا ضد أسبانيا فى حرب الثلاثين سنة فى ألمانيا، فدفعه ذلك إلى محاولة وضع بعض القيود على ما سمى « بمصلحة الدولة » التى كانت من غير قيد ، وكانت تغطى على كل اعتبار آخر . ولم يحاول غروسيوس أن يوقف تنافس الدول ذات السيادة ، ولكنه حاول أن يضع نظاماً لذلك التنافس . وقد كان مثله الأعلى « الحرب المتمدنة » وهو الذى أصبح مثلا أعلى لأوربا فيما بعد . وهو يوافق على ما نادى به دانتى من أن الحياة الإنسانية بكاملها وجوهرها تكوّن مجتمعاً واحدا ، ولذلك فإن بعض القوانين — وأهمها المحافظة على العهود — ثابتة ثبوت الطبيعة البشرية . وكان انتشار البروتستانتية وما تبعها من إنكار للقانون الرومانى الذى حافظت عليه البابوية وطبقته حتى ذلك الوقت قد ترك — بعد زوال سلطة البابا — المجال مفتوحاً أمام أمرين: أما نظام مكيافللى وما ينتج عنه من كفاح مميت بين الأمم من أجل البقاء لا تتخلله هدنة ، ووضع مصطلح لمبادئ الشرف وحسن السلوك بين الأمم . ويمكن القول إن الناس بصورة عامة — حتى رجال الدولة لم يكونوا على استعداد لاتباع مكيافللى دائما . لذلك رحبوا بغروسيوس حين وضع أسساً لمصطلح للشرف ، بقطع النظر عما إذا كان هذا المصطلح سيطبق أو لا يطبق .

اتجه غروسيوس إلى حيث اتجه الإسكندر المقدونى من قبل عندما جوبه بمشكلة حكم عدد من الشعوب الشرقية وإلى حيث اتجه المشرعون الرومانيون عندما امتد حكم روما على الكثير من الأمم الغربية — أى إلى قانون الطبيعة . والعقلُ البشرى عندما يجابه عدداً من العادات المتناقضة فى ما بينها ، فإنه يسهل عليه أن يبحث عن بعض لمبادئ الأساسية فى العدالة وحسن المعاملة التى تسمو فوق هذه العادات وترتفع فوق الواقع الذى يأمر بالأخذ بها ، وتشكل بالنتيجة

قياساً للحكم عليها . ثم إن النظرة إلى الكون كأنه إنسان صغير — وهى النظرة التى سادت حتى مجىء العلم الحديث ينشأ عنها اعتبار تلك المبادئ الأساسية كأنها من صميم بناء الكون وروحه وكأنها قوانين إلهية أو طبيعية . ولو اعتبر الإنسان مصدر هذه المبادئ الأساسية وبنيت على مجرد مفاهيم من صنع الإنسان فى العدالة والحق ، لكان ينقصها الثبات والصفة الإلزمية الشاملة . وقد توصل اليونان إلى مثل هذا المفهوم حين قابلوا الطبيعة مع مختلف قوانين الإنسان . وبتأثير المذهب الرواقى انتشر المفهوم القائل بأن الطبيعة عملية عقلية كبيرة ، وأنها روح النظام والحق بين جميع الحكام الرومانيين . ونشأت عن الغزوة الرومانية مشكلة مماثلة : ما هو القانون الذى يجب أن يطبق على الرعايا الجدد والغرباء ، طالما أن القانون الرومانى المدنى jus civile هو للرعايا الرومانيين وحدهم ؟توصل الحقوقيون الرومانيون إثر ذلك إلى وضع قانون دولى jus gentium أو قانون شعوب العالم الذى جمعه رجال مشبعون بمثال الرواقية الأعلى فى قانون الطبيعة . وهكذا امتزج قانون الطبيعة وقانون الأمم واعتبر هذا المزيج القانون الذى بناه العقل الطبيعى لجميع الأفراد . وعندما أعيد القانون الرومانى فى القرن الثانى عشر ، أخذ هذا المفهوم القائل بنظام فى العدالة والحق ، مستقل تمام الاستقلال عن أى تشريع إنسانى له ، أو موافقة عليه واعتبر أفضل وسيلة فعالة من أجل نقد جميع المؤسسات . فاستعمله مناهضو البابوية من أجل تأييد الإمبراطورية ، واستخدمه الدستوريون فى الكنيسة ضد الملكية ومن أجل إقامة مجلس كنسى . ولقد أشرنا إليه من قبل عند بحثنا المحاولات المختلفة لتحديد الأساس العقلى للسلطة ، على نحو ما فعل هوبس والسوزيوس معا . ونال هذا المبدأ القانونى الأخلاقى سنداً قوياً ، عندما اكتشف العلم الجديد قوانين الطبيعة الثابتة المنسجمة بالمعنى المادى . ولما كان العقل متغلغلا فى الطبيعة ، فقد بدا من السهل الاعتقاد أن الطبيعة هى أساس القوانين الأخلاقية والقوانين الرياضية على حد سواء . ويعود الفضل فى التمييز بين القانون الوصفى والقانون الجبرى إلى

سبينوزا وحده بما كان له من تفكير نير واضح .

أصبح قانون الطبيعة أساساً لجميع الحقوق الطبيعية والواجبات الكلية ، وخدم الغرض الذى قصد له من ضبط طغيان الأمم المستقلة . يبتدئ غروسيوس كما يبتدئ أرسطو وفلاسفة القرون الوسطى من المبدأ القائل بأن الإنسان اجتماعى بالطبع . فالشهوات الطبيعية والتبصر العقلى يجذبان الأفراد بعضهم صوب بعض ، ويفرضان سلوكاً ينسجم مع الوجود الاجتماعى . وهذه الحياة الاجتماعية ممكنة إذا تحققت شرائط لا يمكن تحققها بدونها . وما الأخلاق الطبيعية سوى الانصياع لهذه الشرائط . وكل ما يجعل تحقيق الحياة الاجتماعية للكائنات العاقلة من الأمور المستحيلة فهو خطأ . فالقانون الطبيعى ينشأ إذن من مبادئ كامنة فى الطبيعة البشرية ومطالبها ، فهو والحالة هذه كلى ثابت لا مفر منه كالطبيعة البشرية ذاتها . ومع أن الله خالق الطبيعة قد أرادها فى جميع أعماله ، إلا أنها أصبحت مستقلة عن أمره ، ولم يعد فى استطاعته أن يجعل صواباً أمراً هو فى حكم العقل خطأ ، كما ليس فى استطاعته أن يجعل مجموع اثنين مع اثنين يساوى أكثر من أربعة . ويستطيع عقل الإنسان أن يهتدى إلى الصواب بدراسة شرائط الحياة الاجتماعية ، كما يهتدى تماماً إلى الصواب بدراسة الرياضيات . ومقياس الصحة فى السلوك الإنسانى هو التطابق العقلى مع حاجات الوجود الاجتماعى .

فأما فيما يختص بالعلاقات بين الأفراد فإن هذه المبادئ تشكل أساس كل حكومة مدنية ؛ إذ أن مثل هذه الحكومة تنال من الأفراد الطاعة نتيجة اعترافهم بتلك المبادئ . ويرجع إبداع غروسيوس إلى تطبيقه لهذه المبادئ على العلاقات بين الأمم ، واعتباره الدول ذات السيادة بمثابة الأفراد فى وحدة اجتماعية أكبر . وفى جمعية الأمم هذه — وهى فكرة ما كان العالم المسيحى فى القرون الوسطى ليقبل بها — لأنها جمعية ، توجد واجبات متقابلة لا يمكن إهمالها إذا كان لتلك الجمعية أن تستمر فى وجودها . ومثل هذه المبادئ — بالشكل الذى طبقت فيه فى علاقات

أفضل الأمم — تشكل قانون الأمم jus gentium . وقد حاول نحروسيوس أن يحتفظ بالتمييز بين قانون الطبيعة الذى ينادى العقل بأنه أساسى وجوهرى ، وبين قانون الأمم المكون من العرف المطبق . ولكن الاختلاف فى العادات وصعوبة التوصل بوساطة العقل إلى معرفة ما هو أساسى ، دفع بالقانونين لأن يتوحدا عمليًّا كما حصل فى القانون الرومانى قبلا . وهكذا لم يكن القانون الدولى كما خرج من أيدى غروسيوس مجرد بيان عن المثل الأعلى للسلوك القومى ، ولامجرد وصف للطريقة التى بها عاملت الأمم بعضها بعضا ، ولا مجرد تأكيد علمى للضرورات التى يجب أن تتحقق من أجل بقاء المجتمع الأوروبى ، وإنما كان صهراً لهذه الأمور الثلاثة معا . وأن ما حاول غروسيوس القيام به هو أن يستكشف وجود واجبات مشتركة تعتبر ملزمة بصورة عامة حتى ولو لم تطبق دائماً ، وأن يعطى لهذا المثل الأعلى كل القوة الممكنة وذلك بإقامة أسسه فى العادة والعقل . إنه لمن السهل أن نرى السبب فى أن القانون الدولى ، الذى ما زال مرتبكاً مضطرباً حتى يومنا هذا ، كثيراً ما تضمن مبادئ مكيافللى . والواقع أن فى القانون الدولى صراعاً بين المثالية والواقعية . فهو يترك تأويل قواعد المعاملات بين « أفضل الأمم » إلى كتاب معينين ، كما يترك أمر تقرير مقياس ما هو ضرورى لحفظ المجتمع الأوروبى وبقائه إلى الوطنيين من رجال الدولة . وأفضل ما يحققه ، أنه يبقى فى عقول الحكام ونصب أعينهم مفهوماً حيًّا قوامه أن الدول تشكل مجتمعاً واحدا ، وأن عليهم نوعاً من مسئوليته المبهمة إزاء بعضهم بعضا ، فى أن لا يخرقوا العرف السائد خرقاً فاضحا . وإذا ما قورن هذا بما جاء به مكيافللى ، فإنه من غير شك تقدم يذكر . جاء فى رسالة شهيرة عنوانها « الحرب فى مدرسة السيدة أوربا » . إن القانون الدولى يشبه مصطلح الشرف الذى يتبعه صبية المدارس . فهو لا يهدم الأنانية أو التخاصم أو الغش ، وكثيراً ما يحمى المشاكس ويجبر المسالم على القتال ، ولكنه يعطى شيئاً مشتركا . وعلاوة على ذلك فإن مذهب المساواة بين جميع الدول المستقلة — وهو مذهب بالغ الأهمية

من الناحية النظرية ومهمل من الناحية العملية قد قوى من اللامسئولية القومية التى كان يهدف إلى الحد منها . فكل دولة صغيرة تجد الشجاعة للتقدم بمطالب فاضحة كما تفعل جاراتها من الدول العظمية القوية . وإننا لنرى بأم أعيننا الدول الجديدة فى أوروبا تتبع قاعدة « أفضل الأمم » بأن تمجد ذاتها فى استقلالها .

ولكن بالرغم من ذلك كله فقد كان لغروسيوس أثر . فقد تخوض الأمم الحروب بالاستناد إلى قانون الطبيعة ، ولكن عليها أن لا تنسى وجود رابطة إنسانية مشتركة حتى بين الأعداء ، مع أن هذه الرابطة قد لا تكون سوى الحقد المشترك . ولما كانت الدول لا تخوض الحروب إلا بقصد الوصول إلى السلام وجب أن تكون الحروب إنسانية وعادلة بمقدار كاف ليكون السلام ممكنا . وما من دولة واحدة تستطيع الاكتفاء بذاتها حتى لا تكترث بعلاقات منظمة مع الدول الأخرى ، أو برأى الإنسانية بصورة أوسع . ولو أننا نظرنا إلى جميع المبادىء التى كان غروسيوس وغيره من المفكرين السياسيين يتداولونها ، لظهر لنا بديهياً أن الدول الأوروبية كان يجب عليها بعد أن نجحت فى حل المجتمع المسيحى القديم الذى كان يحكمه البابا وقانونه الكنسى ، أن تبرم عقداً اجتماعياً جديداً فيما بينها ، تنشىء بموجبه سلطة جديدة ذات سيرادة وقانوناً ملزماً تتقيد جميعها به . ولقد قدمت لهذا الغرض « المشروع الكبير » الذى وضعه سالى Sully وهنرى الرابع ومشروع آبى دى سان بيير Abbé de Saint Pierre غير أن الطبقة المتوسطة وجدت الحرية القومية فى ظلال قانون الطبيعة أكثر جدوى وربحاً فلم تؤيد مثل هذه المشاريع . فضلا عن أن قوى الوطنية التى أصبحت أمراً واقعاً كانت ستحول دون تحقيقها على أى حال .

وهكذا تم وضع الحجر الأساسى على قاعدة النظرية التى تدعم المؤسسات السياسية الجديدة التى قامت على أنقاض النظام الإقطاعى والإمبراطورية الكنسية فى القرون الوسطى ومهد الطريق لامتلاك الطبقة التجارية السيطرة مباشرة

فى الحكم ، وللتنافس التجارى الشديدة الذى وقع فى القرن التالى . وتناسى الناس خدمة الإنسان للإنسان ، والواجبات المتقابلة ، والسلام الكلى . وحل محلها التماحك حول الحقوق ، والاندفاع الأعمى وراء الثروة والرفاهة ، والحروب وشائعات الحروب . ولكن كانت تنمو وسط هذه الثمار الغريبة وردة التسامح والمصالحة . ودخلت العالم قوة جديدة هى قوة العلم .

المصـــادر

1. J.A. Symonds, *Revival of Learning*, 12.
2. Machiavelli, *Prince*, ch. 26.
3. Shakespeare, *King Richard II*, Act II, Scene 1.
4. Luther, quoted in P. Smith, *Age of the Reformation*, 594.
5. Machiavelli, *Prince*, ch. 17.
6. J. Bodin, *De Republica*, Lib. I, cap. 1.
7. Ibid., Lib. I, cap. 8.
8. Justinian's *Codex*, I, 17.
9. Hobbes, *Leviathan*, ch. 13.
10. *Ibid.*, ch. 11.
11. *Ibid.*, ch. 13.
12. *Ibid.*, ch. 13.
13. *Ibid.*, ch. 18.
14. *Ibid.*, ch. 17.
15. Machiavelli, *Prince*, ch. 17.
16. J. Bodin, *De Republica* (Frankfort, 1641), 162.
17. Althusius, *Politica*, ch. II, Sec. II.
18. Thomas Mun, *England's Treasure by Foreign Trade.*
19. *Ibid.*
20. *Ibid.*
21. Machiavelli, *Discorsi*, III, 41.
22. Machiavelli, *Prince*, ch. 18.
23. Machiavelli, *Discorsi*, I, 59.
24. Machiavelli, quoted in P. Smith, Age of the Reformation, 590.
25. Machiavelli, *Discorsi*, I, 6.
26. *Ibid.*, I, 12.

المراجع

النمو الاقتصادى

اقرأ بالإضافة إلى المراجع المذكورة فى الفصل السادس : A.F., Pollard, *Factors in nod. Hist.*; Max Weber, *Gen. Econ. Hist.*; H. Sée, *Modern*

Capitalism; J.A. Hobson, *Evolution of Modern Capitalism;* G.N. Clark, *The 17th Century;* F.L. Nussbaum, *Absolutism, Mercantilism, and Classicism.* W.J. Ashley, *Econ. Organization of England;* E. Lipson, *Econ. Hist. of England;* A.P. Usher, *Industrial H. of England;* W. Cunningham, *Growth of English Industry and Commerce;* G. Unwin, *Ind. Organization in the 16th and 17th cent.;* R.H. Gretton, *The English Middle Class.*

التربية

J.H. Rose, *Nationality in Mod. Hist.;* C.J.H. Hayes, *Essays in Nationalism Hist. Evol. of Modern Nationalism.* Hulme, c. 3; Pollard, chs. 1, 3; Acton, c. 9. Machiavelli, *The Prince, Florentine History, Discourses on Livy;* P. Villari, *Life and Times of Machiavelli.* J.R. Green, *England,* c. 7. Historical plays of Shakespeare.

النظرية السياسية

G.H. Sabine, *H. of Pol. Theory;* J.N. Figgis, *Theory of the Divine Right of Kings, Studies in Pol. Thought from Gerson to Grotius;* J.W. Allen, *H. of Pol. Thought in the 16th c.;* O. Gierke, *Natural Law and the Theory of Society,* 1500-1800. F.J.C. Hearnshaw, *Soc. and Pol. Ideas of some Great Thinkers of the Ren. and Ref., of the 10th and 17th cents.*

مذاهب المصلحين

Sabine c. 18; Allen, Pt. I; Hearnshaw, *Ren. and Ref.,* chs. 7, 8; Thœltsch, c. 3. L.H. Waring, *Pol. Theories of Luther;* H. Baron, *Calvins Staatsanschauung; A Defense of Liberty against Tyrants,* ed. Laski; H.L. Osgood, Political Ideas of the Puritans," in *Pol. Sci. Qu.,* 1891; H.D. Foster, Pol. Theories of the Calvinists," in *Am. Hist. Rev.,* 1916; C.E. Merriam, *American Pol. Theories.*

المذاهب الزمنية

Machiavelli, Sabine, c. 17; Figgis, *Gerson to Grotius,* c. 3; Hearnshaw, c. 4; H.J. Laski, *Machiavelli and the Present Time,* in *The Dangers of Obedience.* Bodin, *De la Republique,* Knolles tr.; Allen, III, c. 8; Sabine, c. 20; Hearnshaw, *10th and 17th c.,* c. 2. Hobbes, *Leviathan, De Cive, Phil. Rudiments; The Phil. of Hobbes,* ed. F.J.E. Woodbridge. Accounts by J. Laird, Leo Strauss; Leslie Stephen, C. Robertson, F. Tonnies.

Althusius, *Politica*, ed. Friedrich; Hearnshaw, 16th and 17th cents., chs. 4, 7; O. Gierke, *Johannes Althusius*. W. Graham, *English Pol. Phil. from Hobbes to Maine;* G.P. Gooch, *Pol. Thought from Bacon to Halifax, English Democratic Ideas in the 17th cent.* (with H.J. Laski); H.J. Laski, *Rise of Liberalism; ibid.* in *Enc. Soc. Sciences*, I.W. Haller, *Tracts on Liberty in the Puritan Rev.*

المذاهب الاقتصادية

E. Heckscher, *Mercantilism; ibid.* in *En. Soc. Sci.* J.W. Horrocks, *H. of Mercantitlism.* G. Schmoller, *The Meıcantile System.* C.W. Cole, *French Mercantilist Doctrines, Colbert.* T. Mun, *England's Treasure by Foreign Trade, A Discourse of Trade.*

القانون الدولى

Grotius, *On the Law of War and Peace;* Sabine, c. 21. G.G. Butler and S. Maccoby, *Dev. of Int. Law;* T.E. Holland, *Studies in Int. Law;* E. Nys, *Les origines du droit international;* A. Franck, *Réformateurs et Publicistes de l'Europe*, 17e. *siècle.*



الفصل التاسع

الاهتمامات الجديدة فى العصر الحديث

عالم الطبيعة

جلبت النهضة معها رد فعل ضد الزهد والاتجاه الأخروى ، ووجهت عقول الناس إلى الحياة الإنسانية كما يمكن أن يعيشوها على هذا الكوكب الأرضى . وأضافت حركة الإصلاح الدينى تقديساً دينياً إلى كل جهد إنسانى يبذل فى كرمة الرب . وقد ظهر خلال هذا العصر أناس هنا وهناك صدفوا عن حكمة القرون الوسطى واتجهوا صوب نوع من التعلم أكثر تواضعاً على ما يبدو. ولكن كان أصحاب هذه الوجوه النادرة منبهرين لا بالروح الإنسانية وإمكانياتها اللامتناهية ، ولكن بالعالم الكبير الذى يعيش الإنسان حياته فيه . ولقد استأنفت أوربا الغربية – من خلال أبحاثهم – سيرها على طريق الاكتشاف العلمى من حيث توقف الإغريق الإسكندريون قبل ألف سنة . وكانوا فئة قليلة فى البدء ، اضطرت لأن تشق طريقها وسط ازدراء بل مقاومة اشترك فيها الإنسانيون Humanists والمصلحون على السواء . ولكن المفكرين المنقطعين فى أبراج منعزلة أو مكتبات منفردة ، أخذوا على أنفسهم ، بشكل متزايد ، مهمة استقراء طرق الطبيعة ، وبعد جهود طويلة صابرة قاسية ، استطاعوا قرب نهاية القرن السابع عشر أن يجعلوا المعرفة العلمية تؤثر فى عقول الطبقة المثقفة . ولم يكتب لا للحركة الإنسانية ولا لحركة الإصلاح الدينى أن تحدث أكبر ثورة فى اعتقادات الناس بالرغم مما بدا من نجاح الحركتين خلال قرون ، بل كتب ذلك للعلم . فلقد قيض له أن يبنى عالماً جديداً يحل محل العالم الذى تهدم بعد

النهضة . وهذا العلم التطبيقى الذى يستخدم الطاقة فى إنتاج البضائع والسلع هو الذى حول مجتمع القرون الوسطى إلى الحضارة الفوضوية المعقدة التى نعيش فيها اليوم . ومع أن العلم لم يظهر كعامل هام فى اعتقادات الناس أو فى أفعالهم إلا منذ القرن الثامن عشر ، فإنه لم يصل فى الواقع إلى الجماهير من الناس إلا فى الجيل الأخير ، وهدم بذلك الارتباط الوسطى بالقرون الوسطى الذى طبع التاريخ الحديث . أما ولادة العلم ثانية فى عقول الفئة القليلة ، والأفكار الكبيرة الجديدة التى بنى عليها ، فقد دخلت العالم فى القرن السادس عشر – القرن الإنسانى .

ولإظهار التباين بين الروح القديمة والروح الجديدة نورد نصين : الأول مأخوذ من عظة دينية لجون تولر Tauler وهو صوفى إنجيلى من ستر سبورغ عاش فى القرن الرابع عشر وشارك فى الاهتمام الاجتماعى الذى ازدهر فى حركة الإصلاح الدينى فيما بعد ، قال :

« أبنائى : يجب أن لا تبحثوا عن علم كبير . بل يكفى أن تدخلوا أغوار نفوسكم وأن تفقهوا ما هى حقيقتكم الروحية والطبيعية . لا تغوصوا على أسرار الأمور الإلهية طارحين الأسئلة عن المبدأ والمعاد والعدم والوجود أو جوهر الروح لأن المسيح قال : « ليس لكم أن تعرفوا الأزمنة والفصول التى هى من قوة الآب » . أبنائى الأعزاء : لن يعلمنا الروح القدس جميع الأشياء بحيث يمكننا التنبؤ بما إذا كان حصاد السهول أو قطاف الكروم سيكون حسنًا أو سيئا ، وبما إذا كان الخبز سيكون غاليًا أو رخيصا ، أوما إذا كانت الحرب الحاضرة ستنتهى قريبا . كلا يا أبنائى الأعزاء . بل إنه سيعلمنا جميع الأشياء التى نحتاجها فى سبيل حياة كاملة ، وفى سبيل معرفة الحقيقة الإلهية الخفية ، وقيود الطبيعة ، وخداع العالم وخبث الأرواح الشريرة . إذ كما يقول القديس أوغسطين : « إنه لرجل تعيس ذلك الذى يعرف جميع الأشياء ، ولا يعرف الله . وإنه لرجل سعيد ذلك الذى يعرف الله ولو جهل كل أمر آخر . ولكن ذلك الذى يعرف الله وكل شىء آخر لا يصبح مباركاً بسبب ذلك ، لأنه لا يكون مباركًا إلا فى الله وحده »[١]

أما النص الثانى فهو من كتاب اتلانتا الجديدة *New Atlantis* لفرنسيس بيكون ، يصف فيه مركباً انكليزياً يصل خلال سفرة جريئة فى الأبحار الجنوبية من تلك السفرات التى كان البحارون الإنكليز يقومون بمثلها فى عهد الملكة اليصابات — يصل إلى جزيرة يوتوبية . وفى الجزيرة مؤسسة رئيسية هى معهد كبير مكرس للبحث العلمى . ويأخذ حاكم الجزيرة المسافرين داخل هذا المعهد قائلا :

« لتحل بركة الله عليكم يا أبنائى. سأعطيكم أكبر جوهرة أمتلكها . لأننى سأهبكم من أجل محبة الله والناس الصفة التى قامت عليها عظمة بيت سليمان . . . إن غاية مؤسستنا هى معرفة الأسباب والحركات الخفية للأشياء ، وتوسيع حدود المملكة الإنسانية ليستطيع الإنسان صنع جميع الأشياء الممكنة » .[٢]

فتولر يمثل القرون الوسطى ، وبيكون نبى العهد الجديد .

اهتمام القرون الوسطى بالطبيعة

يجب أن لا نفترض أن هذا الاهتمام البالغ بالطبيعة كان أمراً جديداً فى القرن السادس عشر . ذلك أن الكثير من الجدة التى تحيط بالأحياء العلمى فى ذلك الوقت تعود إلى السمعة السيئة التى نشرتها الحركة الإنسانية حول اهتمام أهل القرون الوسطى فى الأشياء والحوادث الطبيعية من أجل ذاتها دون الإنسان . والحقيقة أنه منذ فجر نهضة القرن الثانى عشر واهتماماتها الفكرية ، اتجه التعلم الذى كان يغذيه اتساع الحياة الاقتصادية ، صوب المشهد الطبيعى الذى كانت تجرى به جهود الإنسان . ويمكن أن نجد فى القرون الوسطى مصدرين لهذا الاهتمام فى المعرفة الموضوعية : والتجارة التى سعت فى البلاد البعيدة النائية وراء الذهب والكماليات الثمينة والبهارات . وتأثير العلم الإغريقى الذى جاء نتيجة لاكتشاف أرسطو عن طريق العرب .

توسع أوربا

نتج عن نشوء التجارة والمدن أن أسس الأوربيون طرقًا تجارية كانوا يسافرون عليها بانتظام صوب الشرق . فالحملات الصليبية — وهى فى الواقع أولى المجازفات الاستعمارية الأوربية من أجل امتلاك أراض جديدة وابتزاز خيراتها — سرعان ما أصبحت تجارية قدر ما كانت دينية . فالإيطاليون الدهاة — الذين كانوا جد متمدنين إذا قيسوا بالشعوب الشمالية وما كانت عليه من إيمان بسيط — اغتنوا من نقل الصليبيين على مراكبهم ومن الاتجار مع العدو الغنى . حتى إذا جاء القرن الثالث عشر استمرت لهم صلات منتظمة مع الممالك الإسلامية فى الشرق الأوسط ، ومع الهند والأقسام النائية من روسيا والصين . ومع أن معظم الأقسام الشرقية من طرق القوافل هذه لم تكن فى أيدى الأوربيين فقد استطاع الكثيرون من الغربيين اجتيازها . وسعى عدد من الرهبان الفرنسيسكان إلى تنصـــير الإمبراطورية المونغولية ، كما أن تجاراً ومغامرين كماركو بولو البندقى أيقظوا اهتمامًا شعريًّا باليابان البعيدة . وعندما اتجه البورتغاليون والأسبانيون جنوباً واستداروا حول أفريقيا ثم غرباً صوب الهند مباشرة ، مدفوعين برغبة لاقتسام التجارة مع المرافئ الإيطالية ، فقد كانوا يلبون نداء رغبات ملحة لم يكن عنها فى تلك الأيام من محيد . فسفرة كولومبوس كان لا بد أن تتم سريعًا على أى حال . إلا أن اكتشافه لقارة جديدة فى طريق الهند كان مجرد أمر عرضى ، بل إن هذه القارة نفسها كانت معروفة عند الشماليين المغامرين . ثم إن اكتشاف عالم جديد وسلب خيراته أثر تأثيرًا قويًّا على الخيال الشعبى ، لأن أنفس الناس كانت مهيأة للاهتمام بأشياء كهذه . ومع ذلك فقد كان لهذه الاكتشافات أثر كبير فى توسيع أفق الحياة العقلية . ففى الشرق مملكة بعد مملكة من شعوب كثيرة مثقفة تفوق حضاراتها بكثير الحضارة الأوربية مما أرغم الأوربيين على الاعتراف بتفوقها المادى . وفى الغرب قارات لم تعرف بعد .

وجميع هذه الأقسام كانت خارج نطاق عالم القرون الوسطى المسيحى وخارج الكنيسة . ولقد حكمت الكنيسة بالخطأ على الرأى القائل بأن الناس يعيشون على الجهات المتقابلة من الكرة الأرضية محتجة أنه لو كان الأمر كذلك لما كان الجنس البشرى منحدراً كله من آدم ولما أمكن أن ينقذه المسيح .ثم اتضح خطأ الكنيسة فى زعمها هذا . وتقلصت الإمبراطورية الرومانية المتعجرفة التى بدت للناس خلال ألف سنة وكأنها تضم الكرة الأرضية Orbis Terrarum — تقلصت إلى مجرد بحيرة محدودة من مقاطعة واقعة على حوض المتوسط .

لقد بدأنا ندرك أثر اتساع الأفق الأوربى نتيجة لاكتشاف باقى أجزاء العالم فى التغيرات التى تتابعت بسرعة بعد عام ١٥٠٠ وتقوم أهمية العلاقات التجارية مع الشرق ، وأهمية الممالك التى أنشأها الغزاة الأسبان فى أميركا ، فى أنها كانت العوامل المباشرة الفعالة فى الثورة التجارية الكبيرة التى نؤرخ بها بدء الأزمنة الحديثة . وهكذا ربما كان توسع أوربا هو العامل الأساسى فى انتصار حضارة المدينة وصناعة سكان المدن وتجارتهم . ولولا هذا النمو التجارى على مستوى قومى بل عالمى لما وجد الناس بمثل هذه السرعة أن عقائدهم ومؤسساتهم القديمة أصبحت غير كافية لدرجة تستدعى اليأس منها . ومن المرجح أن تكون هذه النتيجة الاقتصادية لانتشار نفوذ أوربا أكثر العناصر أهمية بالنسبة لتغير الأفكار بين الناس . ولكن من الصحيح أيضاً أن توسع أوربا فرض على عقل العالم المسيحى بطرق غير متناهية ، رد فعل فكرى مباشر . وقد حدث خلال التاريخ أن نتج عن الاحتكاك بحضارات وعقائد أخرى انحلال مجموعة من المؤسسات والآراء المتبلورة ، وإعطاء الناس نظرة مستنيرة عالمية . فنهضة القرن الثانى عشر فى أوربا كانت تعنى أولا بالنسبة للشعوب الأوربية احتكاكها مع العالم الإسلامى والثقافة القديمة التى حافظ عليها . أما الآن وقد انفتح أمام الأوروبيين نصف جديد من الكرة الأرضية — هذا إذا لم نقل شيئاً عن بلاد الشرق القديمة — فقد كان حتماً أن يخسروا شعورهم الإقليمى الضيق الساذج .

ولا ريب فى أن حركة الإصلاح الدينى وحركة النهضة لم تتأثر تأثراً عميقاً بهذا الاتساع فى الأفق . فكلتا الحركتين كانتا من نتاج قوى مبكرة اكتمل نضجها . وكلتاهما كانت تتطلع إلى الوراء . والحقيقة أنهما كانتا الزهرات الأخيرة فى القرون الوسطى أكثر مما كانتا الثمار الأولى فى العهد الجديد . فلا إيرازموس Erasmus ولا لوثر أبديا اهتماماً بالعالم الجديد . ولم يدرك الأوروبيون ضخامة عالمهم إلا بعد حركة التنوير التى تمت فى آخر القرن السابع عشر وفى القرن الثامن عشر . فالعلم والشعور العالمى الواسع ابتدءا معاً عهدنا الجديد . ولم ترم أوروبا حتى يومنا هذا شعورها الإقليمى الذى يجعلها ترى فى عاداتها وعقائدها ومثلها العليا الدينية والأخلاقية سمواً أعلى بكثير مما فى الحضارات الأخرى . ومما لا ريب فيه أنه عندما وجد الأوروبيون أن أميركا بلاد متوحشة وعلى مثل ذلك التأخر ، قوى شعورهم الوطنى بتفوقهم . وحتى عندما اكتشفوا الثقافات الشرقية الكبيرة ، فإنهم وقفوا مندهشين يشخصون إليها بتعجب الطفولة كما فعل البربر قبلُ أمام روما والإسكندرية ، وكادت ، لولا شقة الأنفس ، أن لا تثير فيهم سوى الغريزة البدائية فى السلب والنهب . والذى يدهشنا أن الأوربيين الذين تعلموا بشغف من المسلمين ، والذين اندفعوا بشوق وراء الحكمة الإغريقية والرومانية ، ظلوا زمناً طويلا من غير أن يتأثروا باكتشافاتهم الجديدة . ولم تأخذ النتائج الفكرية الأولى للشعور الأوربى المتسع بالعالم شكل تنشيط مباشر للفكر ، قدر ما أخذت شكل اتساع فى الخيال واستعداد لقبول أى شىء لم يسمع به ، وتحسس فى أن العالم المسيحى لم يكن على أى حال سوى جزء صغير من الكرة الأرضية . وطبيعى أن يكون الرجال السابقون لزمانهم كمونتين Montaigne الريبى ، أول من أدركوا أهمية البلاد الجديدة وعاداتها . وقد تخيل كل من مور More وبيكون « مدنهما الفاضلة » فى العالم الجديد . وخلع الناس على الرجل الأحمر صفة مثالية من النبل . ولكن المغامرين الأسبان والقرصان الإنكليز لم يروا فى تلك الاكتشافات سوى مجال جديد للثروة والقوة ، كما رأى

اليسوعيون الأبرار فيها مجالا لهداية أناس جدد إلى الإله الصحيح . وكان لا بد لأوربا أن تنتظر مجيء مفكريها أمثال هوبس ولوك وفولتير والروح العلمية فى القرن الثامن عشر قبل أن يجتاز اهتمامها فى عجائب الأرض طور المراهقة .

ولكن زهو هذه التجارب الجديدة الكثيرة ، وقصص المسافرين الطافح بالعجائب والغرائب ، وروايات الحب الفاتنة ككامونيز لوزيادز Camoen's Lusiads التى احتفلت بها البورتغال – أول بلاد المغامرين – بإمبراطوريتها فى الهند ، انضمت إلى الفيض الجديد من الثروة المتدفق إلى مدن إيطاليا وأسبانيا وهولاندا ، لتعزل مشاكل القرون الوسطى واهتماماتها باعتبارها غير ذات موضوع . فهنا عالم لغزى . وهنا ممالك جديدة بكاملها تنتظر من يفتتحها . وعظيم هو الإنسان . ومدهشة هى إمكانيات الحياة الإنسانية .

اكتشاف العلم العربى

وسط هذا العالم الذى أخذت رقعته فى الاتساع اتجه رجال القرون الوسطى إلى المعرفة العلمية التى وجدوها فى مكاتب العرب وجامعاتهم الغنية . وحين أخذ الغرب يستيقظ فى مطلع القرون الوسطى انتقل مركز الثقافة الإسلامية بنتيجة فعل المتعصبين من المصلحين المسلمين ، من الخلافة الشرقية إلى أسبانيا . وعن طريق أسبانيا جاءت أول معرفة بمؤلفات أرسطو الكبيرة . ولكن المسلمين أنقذوا من العالم القديم شيئاً كان أرسطو ، بالرغم من عبقريته ، عاجزاً كل العجز عنه ؛ وهو العلم الرياضى والآلى . ويظهر أن عظمة العرب كانت كامنة فى مقدرتهم على تمثل أفضل ما فى التراث الفكرى للشعوب التى احتكوا بها أكثر مما كانت فى أى إبداع أصيل . فقد أخذوا من العالم اليونانى المعرفة الرياضية والطبية التى احتقرها الرومانيون ، ونبذها المسيحيون جانباً وراحوا يعملون بصبر وجهد فى ذلك الطريق الذى ازدراه الإغريق فى أوج عظمتهم ، تابعين طريق التطور البطىء والتكيف العملى . وقد اكتسبوا من الهند الأرقام « العربية » التى

لا يمكن الاستغناء عنها ، وشكل التفكير الجبرى الذى لولاه لما استطاع المحدثون قط أن يبنوا على الأسس التى وضعها الإغريق . وبنوا فى القرن العاشر فى أسبانيا حضارة لم يكن العلم فيها مجرد براعة فحسب ، بل كان علماً طبق على الفنون والصناعات الضرورية للحياة العملية . وعلى الإجمال كان العرب يمثلون فى القرون الوسطى التفكير العلمى والحياة الصناعية العلمية اللذين تمثلها فى أذهاننا اليوم ألمانيا الحديثة . وخلافاً للإغريق لم يحتقروا المختبرات العلمية والتجارب الصبورة . أما فى الطب وعلم الآليات ، بل فى جميع العلوم ، فقد استخدموا العلم فى خدمة الحياة الإنسانية مباشرة ، ولم يحتفظوا به كغاية فى حد ذاته . وقد ورثت أوربا بسهولة عنهم ما ترغب أن تسميه بروح « باكون » التى تطمح فى « توسيع نطاق حكم الإنسان » على الطبيعة .

وعلاوة على ذلك تأثر العرب تأثراً عميقاً بالفلسفة الأفلاطونية الجديدة التى كانت سائدة فى الأراضى الهلينية — وهى الأراضى التى كانت أول ما وقع تحت حكمهم . ولكنهم حتى حين أخذ بلبهم أرسطو « الفيلسوف » فإنهم أعطوا فلسفته صبغة أفلاطونية قوية . ومع أن أفلاطون والذين انضموا تحت لوائه ممن حملوا اسمه لم يعنوا كثيراً بالاتجاه البيولوجى النظامى الذى عرفت به المدرسة المشائية ، فإنهم شددوا على الرياضيات ، وهى أهم شىء بالنسبة للعلم الطبيعى . وربما أخذوا تشديدهم هذا عن الفيثاغوريين — تلك الجماعة الغريبة التى مزجت بين معرفة دقيقة لقوة الأرقام واحترام صوفى وتقديس لها . وبينما امتص التقليد المسيحى صوفية الأفلاطونية الجديدة وأهمل علمها الرياضى ، فإن العرب أظهروا حباً متساوياً للناحيتين . وعلى ذلك حين نشأت الجامعات فى العالم المسيحى فإنها وجدت أن أسبانيا لم تحتفظ بالعلم الإسكندرى فحسب ، بل أضافت إليه الشىء الكثير أيضاً .

ولقد شهد القرن الثانى عشر عملية التمثيل الكبرى لهذا العلم . وتم ذلك فى مركزين رئيسيين : صقلية والأندلس ، حيث تلاقت الثقافتان المسيحية والإسلامية.

وكثيراً ما كان علماء اليهود وسطاء فى هذه العملية . فنى عام ١٠٦٠ ترجم قسطنطين الإفريقى كتب هيبوقراط وجالينوس وأسس مدرسة طبية فى سالرنو قرب نابولى . وتبع العلماء الجيوش الأسبانية بحماسة بحثاً عن الكتب . وبعد أن أخذ المسيحيون طليطلة أصبحت هذه المدينة مركزاً كبيراً للدراسة . وسافر اديلارد أوف باث Adelard of Bath إلى أسبانيا وصقلية ليعمل على ترجمة الكتب الرياضية والعلمية . وقد ترجمت كتب إقليدس عن اللغة العربية عام ١١٠٠ ، وصرف جيرار أوف كريمونا (١١١٤ –١١٨٧) سنين عديدة فى طليطلة حيث ترجم عن العربية اثنين وتسعين كتاباً بينها الماجسطى لبطليموس وكتاب القانون لابن سينا فى الطب . وقد استعلمت هذه الكتب الجديدة فى شارتر حيث وجدت فيها أشهر مدرسة فى القرن الثانى عشر ودرسها تييرى أوف شارتر (١١٠٠) ووليام أوف كونش (١١٤٥) وعلماء آخرون كثيرون . وكانت كتب إقليدس وبطليموس أول ما ترجم عن الإغريقية فى صقلية عام ١١٦٠ . وكان كتاب الرياضيات الأساسى الذى استعمل فى القرون الوسطى والذى وضعه ليوناردو بيزانو ودرس فى باريرى هو الذى أدخل التجديدات العلمية العربية فى أوربا . وطاف رجال من أمثال جروستست — الذى كان يعتبر مصدر إشعاع علمى فى أوكسفورد — أوربا وأسبانيا سعياً وراء مؤلفات فى العلوم الرياضية والتجريبية . أما شغفه بالكتب وحماسته لها حين استولى الصليبيون على القسطنطينية عام ١٢٠٤ وأرسلوا سيلا جديداً من المخطوطات الإغريقية لعلماء الغرب فشىء بالغ فى التأثير .

علم الطبيعة فى ذروة القرون الوسطى :

وهكذا وجد منذ أول القرن الثانى عشر تقليد مستمر من العلم الطبيعى أضعف من سيطرة مدرسة توما الإقوينى خلال مدة قصيرة من الزمن امتدت من ١٢٥٠ إلى ١٣٠٠ ولكنه عاد فظهر بقوة فى الجيل التالى . وقد ارتبطت

الفكرة الأساسية فى العلم التجريبى العامل على اكتشاف الأسس الرياضية لتركيب الطبيعة بنظرية البصريات التى عرفتها المدرسة العربية الأفلاطونية وخاصة كما وضعها كل من ابن الهيثم وابن جبيرول اليهودى . فالنور الإلهى هو وساطة كل ما فى الطبيعة من علل وهو الذى يخلع الصور على جميع الأجسام . لذلك تخضع كل عملية فى الطبيعة إلى القوانين الهندسية فى البصريات . ولقد وضع ويتليو Witelo فى بادوا عام ١٢٧٠ كتاباً فى علم المرئيات اعتمد فيه على ابن الهيثم . كذلك ألف ديتريش أوف فرايبرغ D. of Freiberg فى علم النور وأعطى التفسير الهندسى الصحيح لقوس القزح . وقد اخترع بيير دى ماريكور P. de Maricourt — وهو أبرز عالم اختبارى فى زمنه حتى دعاه تلميذه روجر بيكون « سيد التجربة » — اخترع عدة آلات وكتب كتاباً فى المغناطيس عام ١٢٦٩ . وكان يعتقد أن « عمل الأيدى » يجب أن يصحح علم الطبيعة الرياضى وأن يوسع منه .

وعندما جاء منتصف القرن الثالث عشر كانت أسس علم الطبيعة الإغريقى العربى هذا قد استقرت بقوة فى أوكسفورد التى أصبحت أيام غروستست Grosseteste زعيمة المدارس فى علم الطبيعيات الرياضى المناقض لعلم أرسطو الكيفى . ولقد ذهب غروستست إلى أن هنالك علم طبيعة واحداً كلياً هو علم البصريات ، وأن مبادئه الرياضية هى مفتاح كل معرفة فى العالم . وحاول أن يفسر حوادث الطبيعة بالخطوط الهندسية والأشكال والزوايا ، لأن الطبيعة تتبع فى أفعالها دائماً أقصر الطرق الرياضية وأفضلها .

ومع أن معظم ما كتبه تلميذه القدير روجر بيكون (١٢١٤ — ١٢٩٢) تمثل مع بعض التنقية ، العلم التقليدى الشائع فى هذه المدرسة بكاملها ، فإنك لواجد فيها ما يبدو أنه أقرب إلى النظرات العلمية الثاقبة التى تتنبأ عن المستقبل . ولما كان بيكون شديد الولع بالآداب الإغريقية والعلوم الهلينية فقد جمع فى نفسه جميع اهتمامات فرنسيس بيكون مع نفور من العلم النظرى

المجرد ورغبة فى المعرفة التطبيقية وما تعطى المرء من سيطرة على الطبيعة . كذلك كان لديه الكثير من هفوات فرنسيس بيكون ، وبينها شعور مبالغ فيه بأهميته وإبداعه ، وميل لتجاهل زملائه العلماء والتقليل من أهميتهم ، ومقدرة على التلاعب بكليات براقة ، مع أنه ليس فيما عرفه ما يثبت تلك الكليات . وكان دائم الشكوى ، محاولا إيجاد الأعذار لعدم تحقيقه ما تبجح به من وعود . ولم يخترع شيئاً من الأشياء التى نسب إليه اختراعها ، ولكنه كتب عن اختراعات كثيرة كالبركار ، والعدسة الزجاجية ، وملح البارود ، وكلها أمور كانت معروفة من قبل . ولكنه إلى جانب اعتقاده بأفكار غريبة عجيبة ذهب إلى « أن الرياضيات هى الحروف الهجائية لكل فلسفة » . وأن كتاب الطبيعة مكتوب بلغة الهندسة — وهى حقيقة لم تخطر ببال الفقهاء المشرعين فى عصر اليصابات . وأما العلم التجريبى فيجب أن يأتى بعد علم البصريات وعلم الفيزياء، لكى يطبق نتائجهما ويجعلها واضحة ملموسة بينة . وهو علم مستقل لا طريقة كلية . وليس لدى بيكون فكرة عن أية طريقة تجريبية واضحة بدليل قوله :

« إذا قارنا العلم التجريبى بجميع العلوم الأخرى وجدنا أن له عليها ميزة خاصة — وتلك أنه يفحص نتائجها بوساطة التجريب . لأنه يمكن معرفة مبادئ العلوم الأخرى بالتجريب ، أما نتائجها فتستخرج من تلك المبادئ بوساطة البراهين . وإذا كانت هذه العلوم بحاجة إلى معرفة دقيقة كاملة بتلك النتائج ، وجب عليها الاستعانة بهذا العلم التجريبى . صحيح أن فى حوزة الرياضيات تجربة مفيدة تساعدها على حل مسائلها الخاصة بالأشكال والأعداد ، وهى تنطبق على جميع العلوم وعلى الاختبار ذاته ، لأنه لا يمكن معرفة علم من العلوم بدون الرياضيات ، ولكن إذا أردنا التوصل إلى معرفة كاملة محصة وجب أن نتبع أساليب العلم التجريبى » .(٤)

وأما الميزات الأخرى لمثل هذا العلم فهو أنه يؤدى إلى استخلاص حقائق كامنة فى بقية العلوم لا يمكن اكتشافها بأية طريقة أخرى ، وإلى استنباط

وقائع جديدة بوساطة الاستنتاج . وهو يفتح السبيل لتكوين معرفة لا يمكن التفوق عليها عن الماضى والحاضر والمستقبل والقيام بأعمال عجيبة بالاعتماد على الآلات والأدوات المخترعة . وإذا نحن توقفنا عند هذا الحد من مذهب بيكون لوجدنا أنه قريب الشبه من مذهبى غاليليو وديكارت . ولكن حين يتعدى هذا الحد نجده يدخل فى أبحاث عقيمة كأن يحاول إيجاد تفسير رياضى لمقاييس فلك نوح .

وبإحياء أرسطو دخلت الحياة العلمية مادة على درجة من القوة لا تسمح بتجاهلها . فقد ظلت كتاباته فى الطبيعيات خلال قرون عديدة نقطة البدء لكل علم طبيعى مهما تباعد الناس عنها مع الزمن . وظلت نظريته فى العلم سائدة حتى مجىء نيوتن ، بالرغم من اختلاف الناس فى تأويلها . على أنه منذ ابتداء القرن الرابع عشر بدأت حركة مثابرة ومستقرية لإعادة تركيب التقليد الأرسطوطاليسى وعندما اتجه هذا الاستقراء إلى علم الطبيعيات ، أدى على مراحل تدريجية إلى نشوء المشاكل الرياضية والآلية التى عرفت فى عصر غاليليو . وحين وجه إلى المنطق أدى إلى صياغة الطريقة العلمية والتركيب العلمى بدقة ، على الشكل الذى نادى به المكتشفون الأولون من العلماء فى القرن السابع عشر .

وتولت مدرسة أوكسفورد دور الزعامة فى هذه الثورة الفكرية . وترك ويليام أوف أوكام — وهو أول من مهد الدرب لهذه الطريقة الجديدة — تلامذته مسيطرين لا فى أوكسفورد فحسب ولكن فى باريز ذاتها وكانت قبل ذلك معقل التومائيين . وقد كان هذا الاتجاه الحديث يتمثل فى نزعة تجريبية ريبية هدمت تماماً فى القرن الرابع عشر المذاهب الكبيرة التى وضعت باعتناء زائد قبل مائة سنة ، فتلاشى أثر ذلك القول بالضرورات العقلية والوحدات والتمييزات الميتافيزيقية . أما حوادث الطبيعة فلا يمكن اعتبار أى منها حقيقياً إذا لم يكن حادثاً ملاحظاً أو علاقة بين حوادث ملاحظة . والمقياس الوحيد

للحقيقة الطبيعية هو التجريب . وفى الوقت ذاته بنى أتباع أوكام على هذا الأساس علماً طبيعياً وضعياً وضع الأسس لعلمى الفلك والتحريك فى القرن السابع عشر . وتوصل عدد من كبار علماء باريز إلى اكتشافات هامة فى دراسة الحركة والأجسام الساقطة . فوضع جون بوريدان J. Buridan مفهوم الاستمرار واعتبر الجاذبية حركة تسارعية متسقة . وحاول البرت أوف ساكسونى A. of Saxony أن يضع قوانين للأجسام السابقة والكتل أكثر دقة مما عرف حتى وقته . واتخذ نقولا N. of Oresme أوف أوريزم ثلاث خطوات حاسمة : فاخترع فكرة الهندسة التحليلية واكتشف قانون الحركة التسارعية المتسقة ، ودافع بشدة عن حركة دوران الأرض وكانت فرضية واسعة الانتشار . وهكذا استبق العلماء عند عام ١٣٧٥ عبقرية ديكارت وغاليليو وكوبرنيق . وتقدم العلم الطبيعى تقدماً مستمراً إلى أن ظهر علماء عام ١٥٧٥ . ولم يعق سرعة تقدم العلم سوى انتقال الاهتمام الفكرى إلى مشاكل الحركة الأدبية الإنسانية ووجود ضرورة لتمثل مجموعة جديدة من القيم . لكن الأفكار الرئيسية لعلم الطبيعة الرياضى ، كان قد توصل إليها تلامذة أوكام فى القرن الرابع عشر ، أى قبل مائتى سنة من تطور الاختبار التجارى والتكنولوجى ، بشكل يكفى لدعم النمو العلمى بثبات واستمرار .

تحيز حركة الأدب الإنسانى ضد العلم :

كونت حركة إحياء الأدب الإنسانى عائقاً بالغاً فى وجه تطور العلم الطبيعى . فلو لم تحصر هذه الحركة جهود أفضل المفكرين فى حكمة لا علمية بجوهرها ، كان ينادى بها الرومانيون — وهم الذين انصرف وعيهم إلى الأمور المدنية وإلى الأخلاق المضيقة ، لولا ذلك لكان من الجائز أن تؤدى هذه الاهتمامات العلمية القوية إلى ظهور مثل غاليليو قبل القرن السابع عشر بوقت طويل . ولو نمت ثقافة علمية أصيلة كنتيجة لتطور الفنون الحرة لكان العالم قد تجنب خمسمائة سنة من صراع عقيم مع فتات الأدبين اللاتينى والإغريقى .

والعالم على أى حال نادراً ما فهم الروح الصحيحة لذينك الأدبين. ومع أن العلم ليس بالحكمة الوحيدة، إلا أن أكثر ما وصل إله العصر الحديث من حكمة أصيلة واستنارة صحيحة إنما تم بفضل العلم الطبيعى الذى ازدراه الناس باستمرار، لا بفضل تدريس الصرف والنحو الذى كان يفرض على أجيال من صبية المدارس.

ولقد احتقر الإنسانيون، من بترارك ومن جاء بعده، الطبيعة واتجهوا صوب الإنسان. وعبر بترارك عن احتقاره لاهتمام الناس بالكتب الشعبية الشائعة فى علم الحيوان وطبائعه وفى كتب الأسفار: «لأنه حتى لو كانت جميع الأشياء التى ترويها مثل هذه الكتب صحيحة فإنها لا تساعد الإنسان بأى شكل من الأشكال على تحقيق حياة سعيدة؛ إذ ما هى الفائدة التى نجنيها عندما نعرف طبيعة الحيوانات والعصافير والأسماك والزحافات، بينما نجهل طبيعة الجنس البشرى الذى ننتمى إليه، ولا نعرف أولا يهمنا أن نعرف مصدر حياتنا وإلى أين نعود؟»[٦] ولم يبد، حتى أيرازموس العظيم، اهتماما فى الاكتشافات الكبيرة التى تمت فى أيامه، لأنه لم يكن فقط عديم الاكتراث بالعلم الطبيعى، بل كان يكرهه فى الواقع. وهو يسخر فى مقطع مشهور من كتابه «مديح الحمق» من فلاسفة الطبيعة والرياضيين.

الحملة على عقم فلسفة القرون الوسطى وفقدان موضوعها:

ومع ذلك فإن حركة الآداب الإنسانية قدمت مساعدة كبيرة إلى الحملة التى شنت على فلسفة القرون الوسطى ونجحت فى إعطاء تلك الفلسفة المفهوم الذى تعرف به فى هذه الأيام. ولقد أخذ الناس فى الغرب يشعرون بالاستياء من علم ظهر أنه منقطع الصلة بمشاكل الحياة المدنية الجديدة المعقدة، سواء أكانت فى عالم الإنسان أم فى عالم الطبيعة. ولم يكتف المهاجمون بالقول إن نظام توما الإقوينى الفلسفى، ونظام خصومه من أتباع المذهب اللفظى، كانت كلها عقيمة وعديمة الفائدة ــ وهما صفتان كان كل من أرسطو

والإقوينى يعتقدان أنهما من مزايا فلسفتهما – بل قالوا بأنها كانت فقيرة ، هزيلة ، جرداء ، حتى فى نطاق الحقيقة . وقد كان هذا الاتهام قائماً على أسس قوية : ذلك أن طريقة فلسفة القرون الوسطى كانت تستبعد التجريب وتعتمد فى مقدماتها أو نقاط ارتكازها على السلطة أو الملاحظة الشائعة ، وهما عادة مصدران قابلان للخطأ وغير كافيين – ومع ذلك فقد بنت عقلية القرون الوسطى على مثل هذه الأسس بناء ضخماً وانتهت إلى تلك التمييزات الدقيقة التى أعطت الفلسفة المدرسية بعد انحطاطها تلك السمعة السيئة . وقد نعت فرنسيس بيكون بحق النتائج المحتمة لمثل هذه الفلسفة بأنها مجرد أشكال للمعرفة . « لأنه إذا كان عقل الإنسان وذكاؤه يعملان فى المادة – وهو عمل ينتهى إلى تأمل مخلوقات الله – فإنه لابد لهما أن يعملا وفقاً للمادة وهما محدودان بها . ولكن إذا كان عقل الإنسان يتخذ ذاته موضوعاً له – كما ينسج العنكبوت بيته – كان لا نهاية لعمله وانتهى فى الواقع إلى علم يشبه نسيج العنكبوت يثير العجب لدقته ولكن لا جوهر فيه ولا فائدة منه » .(٧) وعلاوة على ذلك فإن علم المدارس الفلسفية أهمل غايته الصحيحة – وهى مجد الله – وأصبح وسيلة لزيادة سلطة الإنسان فوق الإنسان وعاملا على رفع شهرته وزيادة ماله بوساطة الظفر فى المجادلات .

كان روجر بيكون واعياً لهذه الأخطار فى القرن الثالث عشر . وكان العلم الأرسطوطاليسى ذاته نتيجة للبراهين التى كانت تستعمل من أجل إقناع الخصم . كذلك كان المنطق الأرسطوطاليسى طريقة تستعمل فى جعل الخصم يقر بمبدأ عام ثم بخطأ نتائجه التى يتوصل إليها بالاستناد إلى ذلك المبدأ . ومنطق كهذا هو دون ريب أداة مدهشة من أجل عرض مبادئ تقليدية مسلم بها والذهاب بها إلى نتائجها البعيدة ، كما فى الفقه واللاهوت المستند إلى الوحى . ومن هنا جاء رواجه بين فلاسفة القرون الوسطى واعتمادهم عليه . ولكنه لم يكن ليأتى بالشيء الجديد الذى لم يعرف قبل . يقول روجر بيكون : « هنالك طريقتان لاكتساب المعرفة . البرهان والتجريب . أما البرهان فهو يغلق المشكلة

ويجعلنا نحن نغلقها أيضاً . ولكنه لا يقدم دليلا ولا يزيل الشك ولا ينتهى بالعقل إلى الراحة المنبثقة من الوعى لامتلاك الحقيقة ، إلا إذا كانت الحقيقة قد اكتشفت عن طريق التجريب » .(٨)

كذلك فان بطرس رامو Pierre Ramus — وهو عالم فرنسى من أتباع الحركة الإنسانية فى القرن السادس عشر — ومن القائلين بأن كل ما علمه أرسطو هو خطأ ، يعطينا صورة حية عن سوء استعمال علم البرهان . قال :

« لم أسمع قط خلال السنين الصاخبة من الدراسة الجامعية التى أمضيت فى سبيلها الأيام والأشهر والسنين ، كلمة واحدة عن تطبيق المنطق . لقد كنت أؤمن حينذاك (وعلى العالم أن يكون ذا إيمان حسب أرسطو) أنه لم يكن من الضرورى أن أقلق نفسى فى تحديد المنطق وغايته ، طالما أن هدفه الأساسى هو إيجاد دافع لصخبنا وجدالنا . وعلى ذلك جادلت وخاصمت بكل ما أوتيت من قوة . وإذا كنت أدافع فى الصف عن قضية ما بالاستناد إلى المقولات ، فقد كنت أعتقد أن من واجبى أن لا أتنازل لخصمى قط ، حتى لو كان مائة مرة على حق . وإنما كان علىّ أن أبحث عن تمييز فى غاية الدقة لكى أحيط الموضوع بكامله بالغموض . ولو كنت أنا المخاصم من جهة أخرى فقد كان كل همى وجهدى ينحصران ، لا فى تنوير الخصم ، ولكن فى التغلب عليه بحجة من الحجج سواء أكانت صالحة أم سيئة . هذا ما تعلمته ووجهت إليه توجيهاً . ولقد كانت مقولات أرسطو أشبه ما يكون بكرة تعطى للأولاد ليلعبوا بها حتى إذا فقدوها كان من الضرورى استرجاعها بالصخب والضجيج . وإذا استعيدت كان من الضرورى المحافظة عليها وعدم السماح للخصم باستردادها . ولقد كنت مقتنعاً حينذاك أن الديالكتيك بكامله إنما هو عبارة عن التخاصم بأصوات عالية شديدة » .(٩)

ويظهر رابليه Rabelais فى وصفه لطريقة تعليم التلميذ جارجانتوا Gargantva كيف أن روح الحركة الإنسانية كانت تؤازر هذا الاشمئزاز . فالأستاذ توبال هولوفرنس Tubal Holofernes

ينجح فى جعل تلميذه أكثر فأكثر حماقة ، وذلك بإجباره أن يصرف خمس سنوات فى تعلم الأحرف الهجائية حتى يستطيع استظهارها عكسياً . ثم يلقنه خلال ثلاث عشرة سنة كاملة وستة أشهر وأسبوعين الكتب المدرسية المعروفة فى القرون الوسطى إلى أن يحفظها بالعكس أيضاً . ثم يعقب ذلك بدراسة المجاميع الرومانية المتأخرة خلال ستة عشر عاماً ، تلك المجاميع التى كانت كل ما وجده أول البرابرة .

غير أن فرنسيس بيكون يعطى فى كتابه « تقدم التعليم » : المنشور عام ١٦٠٥ أوسع نقد تفصيلى للعلم فى القرون الوسطى . فإن غاية ذلك العلم أن يمد سيطرة الإنسان فوق الإنسان ، ولما كانت طريقته تقوم على المخاصمة فهو « تعليم خصامى » . وغاية طريقة أرسطو فى أشكالها الشديدة هى البرهان ، وفى أشكالها المعتدلة الإقناع . وهى تحمل قنديلا صغيراً ينير الطريق لكل مجادل وكل معترض ، عوضاً عن أن ترفع مشعلا من النور لإنارة الطريق فى بحث الحقيقة « إن طريقة الاكتشاف والبرهان التى توضع بموجبها أكثر المبادئ كلية بادئ ذى بدء ثم تقاس عليها البديهات المتوسطة وتثبت بوساطتها ، هى سبب الخطأ ولعنة جميع العلوم » .(١٠)وإن أكثر ما كان الناس بحاجة إليه هو طريقة لاكتشاف الحقائق الجديدة لا لتعليم الحقائق المعروفة أو إقامة الدليل عليها . وقد لخص ديكارت عام ١٦٣٧ كل ذلك بقوله : « وأما فيما يتعلق بالمنطق فإن أنواع القياس وأكبر قسط من التدريس الباقى تصلح لتفسير الأمور التى يعرفها المرء (أو كما يقال فى فن لولى Lully إنه يمكن المرء من التحدث من غير إصدار حكم فى تلك الأمور التى يجهلها) أكثر مما تصلح فى تعليمه شيئاً جديداً » .(١١)

إحياء علم الرياضيات الإسكندرانى :

اشترك جميع الناس فى هذا الاستياء من أهداف علم القرون الوسطى وثماره .

وكان الكثيرون يبحثون عن المعارف الطبيعية والحكمة الأخلاقية حتى حين كان اندفاع حركة الآداب الإنسانية على أشده . أما نمو العلم الطبيعى فقد كان يتم باستمرار ولكن ببطء . وقد شهدت أواخر القرون الوسطى مدرستين علميتين رئيسيتين : مدرسة أوكام ، وكانت مراكزها المنيعة موزعة بين أكسفورد وباريس . ومدرسة ابن رشد الإرسطوطاليسية التى كانت على اتصال وثيق مع المدرسة الطبية الكبيرة فى بادوا . ويعود عمل المدرسة الأولى إلى القرن الرابع عشر وعمل المدرسة الثانية إلى القرنين الخامس عشر والسادس عشر . وتناولت الأولى علم التحريك ونظرية الحركة ومنطق الاستمرار . وتناولت الثانية علم الأصول والتوسع فى التحريك . وقد تقدمت المدرستان بالاستناد أولا إلى نقد إيجابى لفلسفة أرسطو الطبيعية . وكانت مدرسة بادوا تعرف فى عام ١٤٠٠ جميع ابتكارات المدرسة الأوكامية وتدرسها . وأما المشاكل الناشئة فقد أصبح مركز الاهتمام بها من الآن فصاعداً فى شمالى إيطاليا. وما تم فيها من توسع ووضع لها من حلول كان من عمل الإيطاليين بالدرجة الأولى. فكاجيتان أوف تيين Cajetan of Thiene (١٤٦٥) — وهو صاحب أكبر نزعة انقلابية فى العلم بين علماء مدرسة بادوا — شرع مناقشة كبيرة بحث فيها جميع الأدلة فى تأييد علم طبيعة رياضى مقابل علم كيفى . وكان علماء بادوا منـــذ زمن بولس البندقى P. of Venice (١٤٢٩) إلى زمن Cremonini كريمونينى (١٦٣١) واعين تمام الوعى للتباين الواضح النهائى بين علم الطبيعة الأرسطاطاليسى العريق وعلم الطبيعى الغاليلى (نسبة إلى غاليليو) الناشئ . وقد ساهم الصراع النقدى الذى نشأ كنتيجة لهذا التباين مساهمة قوية فى تطور العلم الغاليلى .

وحوالى عام ١٥٠٠ تجدد الاهتمام بعلم التحريك كما وضعه أساتذة باريز فى السوربون ، فأدى ذلك إلى طبع مؤلفاتهم . ومما يدل على جهل أتباع الحركة الأدبية الإنسانية ، أن إيرازموس ولويس ڤيڤس Louis Vives — وكانا حينذاك تلميذين فى باريس — سخرا من « الأبحاث التافهة » فى الحركة التسارعية

المتسقة ، والأجسام الساقطة، والأعداد اللامتناهية . ولكن علماء باريز استمروا فى عملهم إلى أن وفق أخيراً دمنيكو دى سوتو Domenico de Soto بين كل من البرت Albert واورزم Oresme عام ١٥٤٥ وتوصل إلى القانون الصحيح للأجسام الساقطة .

فى هذه الأثناء كان ليوناردو دافينشى يقرأ كتابات أساتذة باريز وعلماء الطبيعة من بادوا التى نشرت حديثاً ، ويقابل بين المبادئ الأساسية للطريقة الرياضية وعلم التحريك من جهة وبين المذهب الأرسطوطاليسى من جهة ثانية . وقد ظهرت فى القرن السادس عشر فى إيطاليا أقلية قوية من العلماء المتشددين كانت تبحث فى نظرية القذائف والمجانيق . وتوسع كل من تارتاغليا Tartaglia وكاردانو Cardano وسكاليجر Scoliger وبالدى Baldi فى هذه الأفكار على مراحل متتابعة من النقد العلمى ، حتى وضع بينيديتى Beneditti نهائياً عام ١٥٨٥ المبادئ الأساسية لعلم التحريك الغاليلى . وهكذا كان علم التحريك الذى وصل إلى غاليليو نتيجة لإعادة بناء علم الطبيعة الأرسطوطاليسى على ضوء تفسير الطبيعة تفسيراً رياضياً . والحقيقة أنه كلما توسعت دراسات تاريخ الفكر فى أواخر القرون الوسطى وعصر النهضة كلما اتضح أن أكثر الابتعادات الجريئة عن العلم الأرسطوطاليسى ، إنما تمت داخل الإطار الأرسطوطاليسى ذاته ، بالاعتماد على تفكير نقدى فى المذاهب الأرسطوطاليسية ، مهما تنوعت مصادر الأفكار التى غذت ذلك النقد .

وقد كانت أساليب الرياضيين الإغريق أولى هذه الأفكار المكتشفة حديثاً . والحقيقة أن المساهمة الوحيدة التى يستطيع أتباع الحركة الأدبية الإنسانية أن يزعموا أنهم قدموها إلى نهضة العلم الحديث هو أنهم دفعوا الناس لدراسة أصول العلم الإسكندرى القديمة . وقد عرّفت الدعوة لعلمى الرياضيات والميكانيك الإغريقيين الناس على أرخميدس وهيرو Hero ، وابولونيوس Apollonius ، وبابوس Papus وديوفانتوس Deophantus . أما أساليب أرخميدس الرياضية فى التحليل والتركيب التى نشرها

تارتاغليا فى أول طبعة لاتينية عام ١٥٤٣ ، فقد كانت العنصر الوحيد الذى لم يكن فى حوزة مدرسة أوكام فى القرن الرابع عشر أو فى مدرسة بادوا فى القرن الخامس عشر. وكان من أثر نشرها أن اكتسحت مدرسة بادوا الموقف بأسلوبها الكمى .

ثم نشأت مسائل فنية تكنولوجية ساعدت فى إذكاء الاهتمام فى الطريقة الرياضية بمعالجة المشاكل الطبيعية . من ذلك مثلا أن التوسع فى الملاحة الذى تم فى القرن السابق استوجب وضع لوائح فى النجوم أكثر دقة من التى عرفت قبل . فاضطر الناس إلى الرجوع إلى علم الفلك الرياضى الذى وضعه بطليموس فى سبيل القياسات الضرورية لوضع هذه اللوائح مما أدى فى النهاية إلى زوال الطريقة الأرسطوطاليسية اللاكمية فى الفلك . كذلك أدت المشاكل الجديدة الناشئة عن تطور التحصين والمدفعية إلى ضرورة إيجاد علم آلى عملى . وعندما طبق تارتاغليا عام ١٥٣٧ الفنون الرياضية على المجانيق ظهرت كتابات كثيرة فى معالجة هذه المشكلة الملحة بالذات . وقد كان من أثر أرخميدس بصورة خاصة أن اندفع الناس للاجتهاد فى « الهندسات العملية » و « العلوم الجديدة » النافعة . وأن ما بحثوا عنه ووجدوه فى الأقدمين هو بالدرجة الأولى عبارة عن أساليب فنية فعالة وطرائق مثمرة تؤدى للاكتشاف . وكان الصناعيون وأصحاب الحرف هم الذين دعموا هذا الاهتمام بالرياضيات . وما إن انصب هذا الاهتمام الرياضى على المشاكل الفنية حتى أخذ يعنى عناية متزايدة بمسائل ظلت حتى ذلك الحين من نطاق « الفلسفة الطبيعية » . فكتاب غاليليو « العلمان الجديدان » وجد أول قرائه ، بطبيعة الحال بين صناع دار السلاح فى البندقية . وقد كان أمثال هؤلاء الصناع هم الذين رفعوا الرياضيات بالتدريج إلى المكانة العليا التى احتلتها فى القرن السابع عشر . أما غاليليو ذاته فكان أكبر علماء الهندسة العمليين » .

النداء المباشر للطبيعة

وهكذا يصعب القول إن العلم الطبيعى فى مطلع العصور الحديثة قطع كل

صلة بالعلم القديم . وواقع الأمر أنه كان برمته تطوراً متصلا للعلوم التى تسنى لها نقد أكثر مما تسنى لغيرها والتى عرفت فى أواخر القرون الوسطى . وقد استمدت هذه العلوم حوافزها من الضرورات التقنية ووحيها من الاتصال المتجدد بمآثر الفكر الإسكندرى . وفوق ذلك كله لعبت الملاحظة المستقلة للطبيعة دوراً صغيراً بادئ الأمر ، وخاصة فى علمى الفلك والطبيعة الرياضيين . وتوصل كوبرنيق إلى اكتشافه المأثور لا من جراء ملاحظة النجوم لأن آلاته كانت دون ما توصل العرب إليه بكثير ، وصبره كان دون صبرهم ، إنما من جراء قراءة شيشرون الذى لمح أن هيكتاس Hiketas قال بدورة الأرض حول محورها دورة يومية . وأخذ عن اريستارخوس Aristarchus فكرة دوران الأرض حول ذاتها بل وفكرة دورانها حول الشمس . وقد بدأ بالعمل على وضع صيغة لنظامه بعد أن اطلع على هذه الأفكار وحدها ، ودون اعتماد على الملاحظة الجديدة . ولم يكن غاليليو ذاته مديناً بما توصل إليه فى علم التحريك إلى الاكتشافات التجريبية . وهو يروى أنه نادراً ما اعتمد على التجريب إلا من أجل إقناع خصومه الأرسطوطاليسيين الذين كانوا يطلبون شهادة الحواس . وظل مصراً طيلة حياته بكاملها على الخطأ الفادح بأن ج — وهى تمثل تسارع الجاذبية — تساوى خمس عشرة قدما فى الثانية . ووضع علم الديناميك بتطبيق أساليب أرخميدس الرياضية على الرسوم الهندسية التى وضعها الأوكاميون فى باريز .

وكما يحصل دائماً لم يتحول الناس عقب النهضة إلى الدراسة المتفحصة للطبيعة إلا بعد أن فشلت كل فكرة وكل سلطة أخرى . وساعد فى تطور العلم ما نشأ عقب إحياء العلم القديم من تعرف الناس على ثروة من الأفكار المتناقضة فاضطروا إلى الاعتماد على العقل للحكم بينها . وهذا ما حدث بالضبط عقب الإصلاح الدينى ونشوء تأويلات متناقضة للكتاب المقدس فرضت اتجاهاً دينياً عقلياً . فليس من المستغرب إذن بعد أن وجدت نظريات جمة تحارب بعضها بشدة ومرارة أن ينشأ بين المتنورين من أمثال مونتين اتجاه ريبى . وكانت الريبية

إحدى نتائج هذه الفترة بكاملها ؛ إذ بعد ما الذى عرفه الناس؟ إنه قليل جداً حتى الآن . ومع ذلك نجد آخرين من ذوى المراس الشديد لم يستطيعوا الاكتفاء بمثل هذا الإنكار للعقل . فهنا كوبرنيق الذى يقول إن الأرض تدور وبطليموس الذى يقول إنها لا تدور . ولنصنف النجوم مع تيخو Ticho ولنحدق من خلال منظار غاليلى . وهنا يعلم أرسطو نوعا من علم الطبيعيات بينما يعلم أرخميدس نوعاً آخر مختلفاً تمام الاختلاف . ولنرم مع غاليليو الكرات من الأبراج أو ندحرجها على السطوح المائلة . ولقد تم هذا الرجوع للطبيعة أولا فى النواحى العملية . واضطر كبارا المهندسين الفنانين كليوناردو وميكل أنجلو ورافائيل ودورر إلى دراسة التشريح والرياضيات والميكانيك ليتمكنوا من الرسم والبناء الصحيح . ويحسن بنا الانتباه إلى أن ستيفنوس Stevinus كان مهندساً عسكرياً ، وأن ديكارت استخدم كمهندس فى الجيش الهولاندى. وجاءت عن طريق الأطباء أول معرفة أصيلة ذات طبيعة تجريبية خالصة . فترك فيزاليوس Vesalius عادة إجراء العمليات بالاعتماد على طب جالينوس ، وأخذ بتشريح الأجسام الإنسانية ، كذلك اكتشف هارفى الدورة الدموية ووصف جلبرت Gilbert المغنطيس . وتحدث باليسى Palissy الخزاف عن أسباب المتحجرات التى شاهدها وهو يفتش عن الطين المناسب لأوانيه الخزفية والفخارية.

كذلك يجب أن لا نهمل اعتبار الحافز الذى تأتى من الاستعمال المتزايد للالات والأجهزة الدقيقة فى حياة الصناعيين التجارية والاقتصادية التى أخذت تصبح أكثر فأكثر تعقيداً . وعندما استعار الغربيون من الشرق البركار والسدس (السدس آلة لقياس ارتفاع الشمس من أجل معرفة الطول والعرض فى البحر) الضروريين لسد حاجات التجارة المتنامية ، وأخذوا باستعمال اللوائح الفلكية من أجل الاهتداء لطريقهم عبر البحار ، وعندما استوجب البارود تحسين التحصينات والوسائل ، وعندما ازداد اعتماد الصناع على الآلات المساعدة فى حرفهم ، نشأت مجموعة من الاختبارات والمعارف الجديدة فى الطبيعة مستقلة تمام الاستقلال عن العلم التقليدى . وتعلم الناس فوق ذلك كله ضرورة القياس

الصحيح ، والحسابات الدقيقة ، واكتسبوا عادات آلية فى التفكير ، أثبتت منفعتها فى الحياة اليومية .

الطريقة الجديدة

أما بالنسبة للذين أهملوا سلطة القدماء فقد بدا أن المشكلة الرئيسية هى مشكلة إيجاد طريقة موثوقة معصومة عن الخطأ . وهذه المشكلة وإن تكن غير بارزة الآن لأن العلم يستطيع اليوم أن يستند إلى مآثره التى حققها دون اهتمام كبير بالطريقة التى يعتمد عليها أو بوثوقها النظرى ، غير أن الحالة لم تكن كذلك عندما أخذ العلم ينفصل عن كل شىء تقليدى اعتاد الناس أن ينظروا إليه بإكبار وإجلال . وهكذا أصبح البحث عن طريقة جديدة توصل إلى معرفة أكيدة المشكلة العلمية الكبرى فى القرن السادس عشر . ومن دواعى السخرية أن اكتشاف كوبرنيق ذاته لدورة الأرض ، زاد من شك الناس فى الحواس والاختبار ، وجعلهم يعتبرون الرياضيات المعرفة الوحيدة التى لا تتزعزع . فإذا كانت عين الإنسان كاذبة فيما يتعلق بدورة الأرض ، فأين تصدق؟ وهذا يفسر لنا كيف أن نيوتن وصل فى الطريقة الرياضية إلى نهايتها يوم لم يكن العلم التجريبى قد ولد بعد . وقد أنفق رامو Ramus من علماء القرن السادس عشر عدة سنين جاهداً من أجل التوصل إلى طريقة جديدة. واستطاع برونو أن يؤمن نفقات حياته من إلقاء المحاضرات على جموع كثيرة فى كل مدينة حل فيها بتجواله حول الطريقة الجديدة لاكتشاف الحقيقة .

وقد عالج كل مكتشف علمى مشكلة الطريقة . وترك كل من هؤلاء أقوالا منفصلة تشير إلى موضع الاهتمام الجديد . فالمصلح والعالم الاجتماعى الأسبانى ڤيڤس Vives وصف التجريب بأنه الطريق الوحيد للحقيقة . ولكن المعرفة الجديدة لم تكن لتأتى بمجرد الاختبار الأعمى. وكان ليوناردو واعياً ذلك تمام الوعى حين قال : «الطبيعة مليئة بالأساليب اللامتناهية التى لم تكن موجودة قط

فى التجربة » . [١٢] وهذا العبقرى الغريب الدائم التساؤل الذى لم ينجز شيئاً قط – ترك وراءه مفكرات عديدة سجل فيها أفكاره . ومع أنه لم ينشر شيئاً منها لكنه يظهر خلالها وكأنه قد استبق غاليليو بمائة سنة على الأقل . إن حب الرسام لسطح الأشياء جعله يظل أميناً للمبدأ التجريبى ، ولكن بصيرة المفكر الفنان حدقت وراء ما يمكن العلم وحده أن يتغلغل فيه فوجدت الرياضيات . ومن أقواله : « إن من يعتمد على سلطة الآخرين يجهد لا فكره وإنما ذاكرته » . [١٣] « يقولون إن تلك المعرفة التى تنبثق من الاختبار هى معرفة آلية . وإن المعرفة التى تولد فى العقل وتنتهى إليه هى معرفة علمية على أنه يبدو لى أن تلك العلوم التى لا تتولد من التجربة – وهى أم كل يقين – والتى لا تنتهى فى الملاحظة – أى تلك العلوم التى لا تمر فى منبعها أو سياقها المتوسط أو نهايتها بإحدى الحواس الخمس هى علوم باطلة وطافحة بالأخطاء» . [١٤] « ولكننى سأقوم بتجربة قبل أن أتقدم فى البحث . لأن غايتى هى أن أقدم الحقائق أولا ثم أقيم البرهان بوساطة العقل فى أن التجريب مرغم أن يتبع هذه الطريقة المعينة . وهذه هى القاعدة الصحيحة التى يجب على الباحثين فى ظواهر الطبيعة اتباعها . وبينما نرى أن الطبيعة تبتدئ من العلل وتنتهى فى التجريب علينا أن نتبع طريقاً معاكسة فنبتدئ من التجريب ثم نكتشف بوساطته العلل » . [١٥] ولكن مع أن المعرفة يجب أن تبتدئ وأن تنتهى فى التجريب فإن طريقتها يجب أن تكون رياضية محضة . « إذ لا يمكن أن نسمى أى بحث بالعلم الصحيح إلا إذا اتبع طرق البراهين الرياضية » . [١٦] « وإن من يحتقر يقين الرياضيات لن يكون بوسعه أن يفحم المذاهب المترفة التى تنتهى إلى حرب كلامية » . [١٧] و « حيث يوجد صخب وضجيج لا توجد معرفة صحيحة . لأن الحقيقة لها نهاية واحدة فقط وحين تصبح هذه النهاية معروفة ينتهى الخصام إلى الأبد » . [١٨]

وهنا نجد جميع عناصر الطريقة الجديدة تقريباً ، ولكنها لم تطبق تطبيقاً جديًّا مقنعاً إلا عندما جاء غاليليو. وحتى فى كتاباته فإن مبادئ الطريقة لا ترد

إلا بصورة عرضية وفى شىء من الغموض . فهو يقول إن غاية البحث العلمى « ليست فى ماهية الجواهر الداخلية الصحيحة ، ولكن فى معرفة بعض صفاتها »[١٩] وهذا يعارض العلم التومائى الذى بحث عن « الماهيات » أي الغايات . ويجب أن تكون التجربة والحواس نقطة الابتداء . إذ « يستحيل أن يتعارض الاختبار الحسى مع الحقيقة » . [٢٠] ومع ذلك جاء كوبرنيق . فأكد دورة الأرض بالرغم من أن اليقين الحسى يثبت عكس ذلك ، فلا نستطيع أن نقف عن الوقائع التى نلاحظها ، بل يجب أن نفتش عن الأسباب الكامنة وراءها . « لذلك وجب أن يرافق العقل الحواس » الذى يجب عليه فى المحط الأخير أن ينسق التجريب العلمى وأن يمتحنه . « إننا نتفق جميعا على معرفة الظواهر ، ولكننا نشق طريقنا ضدها بوساطة العقل . فإما أن يثبت العقل صحة التجربة وأن يكتشف ما فيها من خطأ » .[٢١] وكان أسلوبه الواقعى على حد وصفه مزيجاً من الطريقتين التحليلية والتركيبية metodo risolitivo and metodo compositivo . وليأخذ مثالا واحداً كمثال الكرة التى تتدحرج على سطح مائل . ما علينا إلا أن نحلل هذا المثال تحليلا كاملا إلى أن نصل إلى المبدأ الرياضى البسيط الذى يتجسم فيه — وهو قانون التسارع — ثم نستخلص النتائج بصورة رياضية ونمتحنها باختبار آخر . إن المعرفة العلمية الكاملة التى تتكون لدينا على هذا الشكل تكون قد اجتازت امتحان الاتفاق مع الحقائق ، ثم مرحلة الاستنتاج من القوانين الرياضية الأساسية فى الطبيعة . وتلك هى فى الواقع طريقة علم الفيزياء حتى يومنا هذا . ويعود الفضل فى صياغتها إلى غاليليو .

لكن هذه الطريقة كانت مدفونة فى سجل اكتشافات غاليليو ووراء خصوماته العنيفة التى سببها مزاجه الحاد . وكان فرنسيس بيكون فى الوقت ذاته يؤلف كتابه « الأداة الجديدة » أو المنطق الجديد — فى إنكلترا ويرسم الخطوط الأولى لمذهبه فى المنهج . أما الحوادث التى جمعها بصبر ولكن من غير خطة أو اعتماد على الرياضيات فلم يقدر لها أن يستعملها كبار علماء الطبيعة فى

القرن السابع عشر . لكنه حين نظر أبعد منها إلى ما وراء الاهتمامات الضيقة التى تثيرها ، تنبأ عن المجالات الأكثر اتساعا التى لم تستعمل الرياضيات فيها لا استعمالا قليلا بعد . فجمع هذه الحوادث على هذا الشكل هو مصدر المعرفة الوحيدة . وقد اتبع دارون طريقة بيكون بحرفيتها فى التاريخ الطبيعى وفى علم الحياة حين صاغ نظريته الشهيرة .

ويشترك كل من بيكون وديكارت بهذا الإيمان المبكر بالمنهج . يقول بيكون : « إن جميع الآثام وجذورها فى العلوم تقريبا ترجع العلة فيها إلى ما يلى : إننا حين نعظم خطأ ونعجب بقوى العقل الإنسانى نهمل البحث عن العوامل الصحيحة لمساعدته . فلا اليد المجردة ولا العقل إذا تركا لذاتهما يستطيعان أن ينجزا الشىء الكثير . ولكن العمل يتم بواسطة الأجهزة والأدوات الأخرى المساعدة ، وهى كلها ضرورية للعقل قدر ما هى ضرورية لليد » . (٢٣) وذهب معاصره ديكارت إلى أبعد من ذلك . فهو الذى نظم أفكار غاليليو وعممها وأشاعها بين الناس . « إن القوة التى نستطيع بوساطتها أن نكون حكما وأن نميز بين الخطأ والصواب — وهى الحس المشترك أو العقل — متساوية بالطبيعة بين جميع الناس . ولا ينشأ التعدد فى أفكارنا من أن بعض الناس هم عقليون أكثر من الآخرين . ولكن فقط من أن أفكارنا تمر بطرق متنوعة . لأنه لا يكفى أن نمتلك قوى عقلية جيدة . ولكن الأمر الأساسى هو أن نحسن استعمالها » . (٢٣) وبكلمة واحدة المنهج هو السر كله فى نجاح العلم ، ذلك المنهج الذى هو « أداة للمعرفة وأكثر قوة من أية أداة أخرى ورثناها عن أية هيئة إنسانية والتى يمكن اعتبارها بمثابة مصدر لجميع الأدوات الأخرى » . (٢٤)

وحين كتب فرنسيس بيكون فى نهاية هذا العصر الذى تكونت معتقدات جديدة فيه ، عقب الاشمئزاز الذى أحس به الناس إزاء العلم القديم والبحث عن منهج جديد ، فقد لخص بحق فيما كتبه هذا التغير الفكرى العميق . وقد رأينا هجومه على « العلم الجدلى » . ولا يقل احتقاره للثقاة الإغريق الذين استشهد

بهم العلماء من أتباع الحركة الإنسانية عن احتقاره « اللعلم الجدلى» . فهو يصف الحركة الإنسانية بأنها « علم رقيق » كثير الادعاء لا يطعى الإنسان أية قوة يعتمد على « النسخ أكثر مما يعتمد على الوزن » . وهو دراسة فى الكلمات أكثر مما هو دراسة فى المادة . أما مشهورو الإغريق « فلهم جميع الخصائص التى تميز الصبية . فهم سريعون فى إلقاء نافه الكلام دون أن يولدوا شيئا . وحكمتهم تطفح بالكلام ولكنها مجدبة بالأفعال » . (٢٥) ونحن « نكاد لا نجد بين جميع المذاهب اليونانية وتشعباتها ، فى عدد من العلوم المعينة بعد انقضاء هذه السنين الكثيرة ، اختبارا واحدا يمكن أن يستفيد منه الإنسان ويحسن حالته بوساطته ويمكن بالحقيقة إرجاعه إلى نظريات الفلسفة وتأملاتها » . (٢٦) وهم لم يعرفوا لا الغاية الصحيحة ولا الطريق الصحيح للعلم الواحد الحقيقى . أخذ بهم غرور مؤذ « فى أن مكانة العقل الإنسانى حط منها الاعتماد الطويل الوثيق على الاختبارات والجزئيات التى تخضع للحس وتحد منها المادة » . (٢٧) لقد كانوا يحتقرون المختبرات والحقيقة أن عصرنا الحاضر — وهو شيخوخة الإنسانية — هو الذى يجب اعتباره بالعصر القديم وهو الذى يستحق أن نعتمده كثقة وكمرجع بالاستناد إلى الخبرة الواسعة التى تراكمت فيه . وفى هذا العصر أخد الناس يصدفون عن جميع أنواع العلم — جدلياً كان أو رقيقاً ناعماً — باحثين عن طريقة توصل إلى معرفة أكيدة نافعة .

روح بيكون

هذه هى النغمة الكبيرة التى ردد صداها جميع أولئك الباحثين المتعطشين للعلم — المعرفة النافعة . ولم يعد مجد الله غاية العلم بل أصبحت الغاية الجديدة توسيع سيطرة الإنسان على الطبيعة — ومع أن العالم ما فتئ بالنسبة للكيماويين الأفلاطونيين والفلكيين والسحرة الرمز الكبير لخالقه ، وعملا يجب إحاطته بالإعجاب من أجل محبة الله ، فقد ظل السحر مع ذلك — أو القوة — هد فهم الأساسى .

فبيكو ديللا ميرندولا Pico della Mirandola كان يبحث بشغف شديد عن كتب القدماء السرية وكتابات السحرة ويسمى السحر «القسم العملى من العلم الطبيعى بل أنبل قسم فيه والغاية المطلقة للفلسفة الطبيعية» . (٢٨) فالسحر يجمع قوى الطبيعة التى وزعها الله فى العالم ويتطوع لخدمتها . وباراسيلسوس Paracelsus الذى كان مزيجاً غريباً من طبيب حكيم وباحث عن القوى الخفية للأشياء . وكاردانو Cardans وهو طبيب مشهور وصاحب تبرير علمى لتفسير الاحلام ، وقارئ للأكف ، وعارف بالأشباح ورموز المستقبل والفلك — جميع هؤلاء هل كانوا يمثلون إلا السعى من أجل السيطرة على الطبيعة وإخضاعها لإرادة الإنسان والحصول على نتائج دون معرفة أسبابها الطبيعية — وهو جوهر السحر — كما أن التعطش للقوة السحرية صواب العلم الصحيح ؟ وقبل الاعتماد على التجريب من كان يستطيع إنكار القول بأن الطبيعة قد تكون عاملة بفضل قوى وفضائل دفينة ؟ وهل أحد القولين فى المحط الأخير معقول أكثر من الآخر ؟ قال بيكون فى وصف هذا «العلم العجيب» بأن أهدافه نبيلة وإن كانت وسائله فجة مغرورة .

وفى هذا السعى من أجل السيطرة على الطبيعة ، وفى هذه الروح الفاوستية للعلم الجديد ، تقترن أخيراً معرفة العالم بخدمة الإنسان . ويصبح العلم فى هذه المرحلة أكثر إنسانية وأقل ألوهية . العلم الذى يخدم لاأولئك الذين بنوا الكاتدرائيات لتحملهم للعلاء صوب الله ، بل الطبقات التجارية والصناعية المتزايدتين فى القوة . ولقد آمنت الطليعة من المفكرين العلميين بهذا الإنجيل الجديد الذى يدعو إلى إخضاع الطبيعة لإرادة الإنسان . لكن واحداً من هذه الطليعة تبناه بفضل حماسته الشديدة ، وإلحاحه على أهميته ، وهو الذى نعنيه حين نتحدث عن «روح بيكون» . قال : «ليس الهدف الصحيح المشروع للعلوم شيئاً آخر سوى أن تمنح الحياة الإنسانية اكتشافات وقوى جديدة» . (٢٩) والقوة المنشودة ليست فى سيطرة الإنسان على الإنسان ، وإنما فى سيطرته على الطبيعة ، وما هذه

القوة سوى ثمرة المعرفة . ولكي يتمكن الإنسان من السيطرة على الطبيعة عليه أن يطيعها ، ولكن لا باستباق حوادثها بأحلام سحرية بل بدراستها وتفسير حوادثها . هذا هو السبيل لأن تنشأ مملكة الإنسان . ومثل هذا البحث « صعب أن نسعى إليه . ودنيء أن نفكر به . وقاس عند تسليمه . وغير حر للعمل بمقتضياته . ولا متناه في العدد والدقة » . [٣٠] ومع ذلك فهو أثمن درة بين ما يمتلكه الإنسان لأن معرفة الأسباب وحركات الأشياء الخفية أثبتت عن مقدرتها في توسيع حدود مملكة الإنسان ، وجعل جميع الأشياء ممكنة بالنسبة إليه .

ولإقامة الدليل على أن جميع الباحثين في شؤون الطبيعيات اتفقوا على هذا الهدف العلمي للعلم ولم ينفرد بالإيمان به هذا النبي الملهم ، يكفي أن نستشهد بمقطع شهير من ديكارت لخص فيه الاتجاه الجديد للعالم كله حين قال : « يمكن إدراك معرفة جد نافعة في الحياة . وبوسعنا أن نستعيض عن تلك الفلسفة التي كانت تدرس في المدارس القديمة في القرون الوسطى بفلسفة عملية . وبوساطة هذه الفلسفة ، نستطيع إذا تمكننا من معرفة قوة النار والماء والهواء والنجوم والسماوات وجميع الأجسام التي تحيط بنا وأفعالها بذات المقدار من الوضوح الذي به نعرف مختلف الصناعات وأصحابها ـــ نستطيع بالشكل ذاته أن نستخدمها في السبل التي أعدت من أجلها ، وبذلك نجعل أنفسنا أسياد الطبيعة ومالكيها » . [٣١]

المصادر

1. *Tauler's Sermons*, ed. H.R. Allinson, 324-26, 354.
2. Francis Bacon, *New Atlantis*, World's Classics ed., 265.
3. Albert the Great, *De causis et propritatibus elementorum et planetarum*, quoted in Lynn Thorndike, *History of Magic and Experimental Science*, II, 535.
4. Roger Bacon, *Opus Majus*, ed. Bridges, II, 172, 173.
5. Dante, *Paradiso,* Canto II, v. 95.
6. Petrarch, *Opera* (1581), 1038, quoted in Robinson and Rolfe, *Petrarch*, 41, 42.
7. Francis Bacon, *Advancement of Learning*, II, 6.
8. Roger Bacon, *Opus Majus*, ed. Bridges, II, 167.
9. E.P. Graves, *Peter Ramus*, 21, 22.
10. Francis Bacon, *Novum Organum*, Bk. I, Aphorism 69.
11. Descartes, *Discourse on Method*, Part II.
12. Leonardo, *Frammenti letterari e filosofici*, ed, E. Solmi, 112.
13. Quoted from Sedgwick and Tyler, *Shoit History of Science*, 235.
14. Leonardo, *Frammenti*, 94, 95.
15. *Ibid.*, 85-88.
16. *Ibid.*
17. *Ibid.*
18. *Ibid.*, 93-95.
19. Galileo, *Opere*, Edizione nazionale, V, 187.
20. *Ibid*, XVIII, 247.
21. *Ibid.*, I, 279.
22. Francis Bacon, *Novum Organum*, Bk. I, Aphorism 2.
23. Descartes, *Discouise on Method*, Part I.
24. Descartes, *Rules for the Direction of the Mind*' Rule 4.
25. Bacon, *Novum Organum*, Bk. 1, Aphorism 71.
26. *Ibid.*, I, 73.
27. *Ibid.*, I, 83.
28. Pico.
29. Bacon, *Novuum Organum*, I, 81.
30. *Ibid.*, I, 83.
31. Descartes, *Discourse on Method*, Part 6.

المراجع

اقرأ مراجع الفصل العاشر

الفصل العاشر

مشهد الحياة الإنسانية الجديد

ثورة كوبرنيق

نتج عن هذا الاهتمام المتزايد بالطبيعة والعلم ، والتشبث بالبحث والرياضيات والمنهج ، أن شهد القرن الخامس عشر ومطلع القرن السادس عشر بحق — بل قل شهدت قلة ضئيلة من أصحاب العقول المتنورة ، كوناً جديداً يتخذ شكله . فلقد حدثت ثورتان كبيرتان فى الفكر . وما سياق التاريخ الفكرى بعد ذلك إلا سجل بالدرجة الأولى لتشرب عقائد الناس بنتائج هاتين الثورتين . وقد أصبح القرن الثامن عشر عصر «التنوير» لأن هذه النتائج كانت تنتشر بسرعة فائقة بين الطبقات المتوسطة . وأما فى أواخر القرن التاسع عشر فربما أمكن القول إن العلم قد أصاب الخيال الشعبى ، أما اليوم فليس فى الغرب عدد ضئيل من الناس المتعلمين الذين حافظوا على عادات فكرية تحدرت إليهم من عصر مبكر ، ومع ذلك تجد فى نفوسهم إلى جانب هذه الأفكار القديمة اعتقاداً بعالم الطبيعة الجديد .

حطمت هاتان الثورتان قيود عالم القرون الوسطى وما فرضته من تصنيف مرتبى للكيانات المختلفة ، تنتهى إلى سلطة عليا . وجعلت مثل ذلك التنظيم مستحيلا بالنسبة للعقل الإنسانى المتحرر . وأخذت تتلاشى — ببطء ولكن بحزم — مختلف أنصاف الحلول التى وضعها الناس ليسهلوا على أنفسهم الصدمة الناتجة عن الغوص على الكون الغريب الجديد ، حتى إذا وصلنا إلى يومنا هذا وجدنا بين المفكرين عدداً ضئيلا جداً لا يعى المعانى البعيدة التى تضمنتها ثورتا كوبرنيق وديكارت . وقد بدت ثورة كوبرنيق فى أول الأمر وكأنها مجرد نقض

لسلطة بطليموس والحقيقة أنها قذفت بالإنسان من مكانه الذى اعتصم به بكبرياء معتبراً نفسه مركز الكون وغايته ، وجعلت منه بقعة صغيرة على كوكب من المرتبة الثالثة يدور حول شمس من المرتبة العاشرة ، والكل يسبحون فى محيط كونى لا نهاية له . وإن تفاهة الإنسان المطلقة أمام الإرادة الجبارة الشديدة التى عزاها كالفان لإله عبوس تبدو أبهة ومجدا إذا قيست بالمكان الذى أعطاه علم الفلك الحديث للإنسان .

ولكن ثورة ديكارت جاءت مسرعة فى أعقاب هذا الاكتشاف — وكانت ثورة أهول أثرا ، إذ جعلت مصير أرسطو أسوأ من مصير بطليموس . فبينما غلب هذا الأخير على أمره فى حقل معرفته ، أبعد أرسطو واطرحت جانباً جميع مؤلفاته باعتبارها غير واردة وعديمة الأهمية . واحتلت الرياضيات محل الغايات ، وأخذ النظام الآلى الثابت الشديد مكان الإرادة والتبصر الإنسانيين . فليس فى مسالك اللانهاية التى تعصف فيها الرياح ، وعالم الجماد والنبات والحيوان ، وليس فى هذا الكون بكامله كائن آخر كالإنسان ، أحس وتألم ، وأحب وآمل ، وفكر وعرف . فلقد كان الإنسان وحيداً بكل ما فى الوحدة من معنى ، وسط آلة كونية واسعة معقدة . أما أشباح الملائكة ، وأحابيل الشياطين ، والعجائب اليومية التى تتم بفضل تدخلات قوى خارقة للطبيعة ، فقد اختفت كلها كما اختفت معها أصوات دعوات الملهوفين فى صلواتهم . وفى مكان ما — مكان قد يكون فى المناطق البعيدة التى لا تستطيع عين الإنسان إدراكها ، فى مكان يرتد البصر والحس خاشعاً عنه وهو حسير ، تقيم القوة الكبيرة التى صنعت كل هذا . قوة صلبة لا تغير منها رغبات الإنسان . ولربما كانت قوة شملت حكمتها اللامتناهية حتى الإنسان الصغير فى النظام الكونى الواسع . وظلت عقول الناس ثابتة فى مثل هذا الإيمان خلال قرنين . ولقد عزّ على النفس الإنسانية أن تتنازل عن هذا الأمل العميق بأن هنالك من يأبه للإنسان ويكترث به ، وبأن لخبر الإنسان مكانا فى قلب القوة المدبرة للكون ، وبأن الإنسان لم يكن وحيداً

فى هذا الكون ــ عزّ عليها أن تتنازل عن ذلك رغم انعدام الأدلة الحسية التى تؤيده . وبقى من ذلك العالم الذى عرفته القرون الوسطى كله شىء واحد للذين دخلوا هذا الكون الكبير البارد بكامل قلوبهم ــ هو الإيمان بخالق صنع الإنسان على صورته ومثاله ، وأب محب حكيم بنى كل هذه الآلة الواسعة من أجل خير الإنسان . وليس للإنسان أن يتساءل عن الأسباب التى حدت بالإرادة الإلهية لأن تهدر كل هذه القوى على الإنسان المزيل . ولئن كان العالم الذى أبدعه الله، مفتوحاً للفكر الباحث ، فإن معنى الطرق الإلهية يفوق إدراك الإنسان . وأما هذه البقية المؤثرة من الملحمة المسيحية فقد تناولها القرن التاسع عشر ، لا بقصد دحضها ــ فالإيمان لا يمكن دحضه ــ ولكن على الأقل ، ليجعلها بالنسبة إلى الكثيرين أمراً غير وارد وعديم الأهمية . فلقد أصبح الإنسان أيضاً فى نظر هؤلاء مجرد جزء من هذه الآلة الواسعة . ولربما أجمل زهرة فيها ــ أو ربما كان عارضاً كونياً وربما جاء بنتيجة الغلط . وعلى الصرخة الأبدية التى تنبعث من أعماق النفس حين تتساءل لماذا ؟ جاء الجواب نحن نجهل Ignoramus ، بل قد جهانا ، Ignorabimus .

بساطة الطبيعة وتناسقها

أخذ كوبرنيق على عاتقه كعالم رياضى أن يكتشف « نظاماً أكثر تعقيلا » لحركات الأجسام السماوية ــ نظاماً يفسر ما يبدو من عدم انتظام فى سرعتها بالاستناد إلى وجود سلسلة من الحركات المتسقة . وكانت قد نشأت فى القرن الخامس عشر مدرسة من الفلكيين فى نورمبرغ فى طليعتهم بويرباخ Peuarbach وريجيو مونتانوس Regiomontanus عنيت بمقابلة لوائح المشاهدة التى وضعها العرب والأسبان ودرسوا نظرياتهم الفلكية . وأصبح التباين بين أفلاك أرسطو البلورية الجافة ، ونظام بطليموس ــ وهو رياضى محض ــ واضحاً كل الوضوح ، وأصبح ضرورياً من أجل إيجاد انسجام بين النظرية من جهة والعدد

الوافر من المعلومات الدقيقة التى جمعت حديثا من جهة ثانية ، تعقيد نظام بطليموس من جديد ، وذلك بأن يضاف إليه حركات للأجسام السماوية دائرية ومنفصلة غير مرتبط بعضها بالبعض الآخر.

وعندما أم كوبرنيق إيطاليا ليدرس فى جامعات بولونيا وبادوا، أفضل ما كتبه القدماء فى علم الفلك ، وجد تناقضا فى مذاهب الثقاة منهم وتعقيداً بالغاً فى النظريات . فنفر من نظام بطليموس الكونى كما فسرته وتوسعت به مدرسة نورمبرغ ، لأنه كان يؤمن إيماناً شديداً ببساطة الكون الرياضية وانسجامه . وكان معنى ذلك بالنسبة إليه ، أن ظواهر الكون الكثيرة ، تعتمد ، من خلال نظام مترابط واحد ، على عدد قليل من البديهيات الهندسية . فالطبيعة على حد ما ذهب إليه تدرك غايتها فى غير الفلك بأبسط الطرق دون لف ودوران ، وبوساطة تفاعل منسجم بين جميع العناصر . وهى تسعى لأن تربط عدة معلومات بعلة واحدة ، أكثر مما تسعى لزيادة عدد العلل . قال :

« لقد بذلت كل جهدى لأقرأ من جديد جميع كتب الفلاسفة التى تمكنت من الحصول عليها، وذلك لكى أتأكد أن أحداً منهم قال بوجود حركات أخرى للأجسام السماوية غير التى افترض وجودها أولئك الذين يعلمون العلوم الرياضية فى المدارس . فوجدت أولا أن شيشرون يذكر بأن هيكتاس من سرقسطة اعتقد بأن الأرض تدور . ووجدت بعدئذ فى بلوتارخ ما يشير إلى أن آخرين أخذوا بهذا الرأى . . . . فأخذت ذلك نقطة ابتداء لى وشرعت فى التفكير عن حركة الأرض . . . . ومع أن الفكرة بدت باطلة لى ، إلا أنه لما ذهب الآخرون ممن سبقونى إلى افتراض وجود بعض الدوائر من أجل تفسير حركات النجوم ، فقد اعتقدت أنه يحق لى أن أجرب ما إذا كان افتراض حركة ما للأرض لا يعطى تفسيرات أفضل لحركات الأفلاك السماوية . وهكذا بعد أن افترضت وجود حركات نسبتها فيما سيأتى من هذا الكتاب ، إلى الأرض وجدت أخيراً بعد البحث الدقيق أنه عندما تربط حركات الكواكب الأخرى بدورة الأرض ،

وعندما تحسب على هذا الأساس حركة كل نجم من النجوم . فإن الظواهر الفلكية لا تستتبع عن ذلك فحسب ؛ بل إن نظام النجوم وأحجامها وكراتها والسماء ذاتها ، تتصل كلها بعضها ببعض ، بحيث لا يمكن لأى شيء أن يبدل مكانه دون أن تحدث فوضى فى الكون بكامله ». (١)

لقد اعتقد كل واحد من رواد العلماء الذين حققوا الثورتين الفكريتين الأساسيتين بالبساطة الرياضية فى الطبيعة اعتقاداً جازماً . ولم تكن هذه البساطة بالنسبة إليهم مجرد مبدأ أصولى نافع ولكنه كان الحقيقة الأساسية عن الكون . وأدى ذلك إلى ظفرهم ، كما أدى أحياناً إلى أخطاء كانت الملاحظة وحدها تستطيع الكشف عنها . وقد كان إسحق نيوتن يؤيد هذا التقليد الكبير ويعبر عنه أيضاً حين قال كلماته المأثورة : « إن الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً . ويكثر البطل كلما قلت المنفعة . لأن الطبيعة ترضى بالبساطة ولا تتخذ مظاهر الأبهة والعلل التى ليس لها معنى » (٢) وسواء أمكن تبرير هذا المبدأ الكونى أم لا — وهنالك كثيرون بالطبع يرون فيه مجرد اندفاع من جانب العقل الإنسانى — فقد لعب الإيمان به دوراً أساسيًّا واضحاً فى الخروج من العالم المعقد المتعدد الوجوه الذى عرفته القرون الوسطى ، والوصول إلى كون منتظم .

وإذا قبلنا بمثل هذا المبدأ كانت أدلة كوبرنيق قاطعة . وبالرغم من أن بينة الحواس والملاحظة المشتركة تثبتان العكس فقد ظل متمسكاً بعقيدته العقلية وهى أن التحليل الرياضى يجب أن يحل مكان تجربة العوام . وكانت دعوة كوبرنيق موجهة إلى عالم الهندسة الذى يستطيع أن يقدر التفوق و « التعقيل الأكبر » الذى يتصف به النظام الجديد ، وذلك بالرغم من الصعوبات الإلهية التى بدت أول الأمر وكأنما لا يمكن التغلب عليها . وقد ظن كوبرنيق أنه من الأفضل من أجل تبسيط مذهبه أن يسلم بأن النجوم الثابتة تقع على مسافة جد بعيدة عن الأرض بحيث لا يظهر تغير واضح فى مراكزها . غير أن هذه الحقيقة رفعت براخى Brache إلى رفض حركة دورة الأرض مما أقلق غاليليو قلقاً كبيراً . ولم

تحل هذه المشكلة حلا معتمداً على التجريب إلا عام ١٨٣٨ حين أبصر بسِّل Bessel مثل هذا الاختلاف فى زاوية الإجرام السماوية إذ نظر إليها من زاويتين مختلفتين على سطح الأرض .

غير أن البساطة قادت كوبرنيق إلى الخطأ . فهو لم يثر شكاً قوياً فى النظرية القائلة بأن الكون متناه ومحدود ضمن الدائرة القديمة من النجوم الثابتة التى قال بها بطليموس. وكذلك احتفظ بفكرة الكواكب التى تتحرك باتساق فى محجر دائرى ، أو مؤلف من دوائر تطف على بعضها كالتى قال بها بطليموس . وكان السبب الذى دفعه إلى هذا الاعتقاد الفكرة الأفلاطونية السائدة فى القرون الوسطى أن عدم القول بحركات دائرية متسقة مثل هذه « يجب أن ينشأ إما من عدم انتظام فى القوة المحركة ــ سواء أكانت داخل الجسم أو خارجه ــ أو من عدم تساو فى الجسم المتحرك . . . وكلاهما أمران يرفضهما الفكر مرتعدا إذ لا يليق أن نأخذ مثل هذه الفكرة عن أجسام كونت على أفضل شكل ممكن » . (٣)

على أنه بسبب الاحتياطات التى أخذها ناشر كتاب كوبرنيق « حركات الأجسام السماوية» De Revolutionibus Orbium Celestium حين كان كوبرنيق نفسه على سرير موته عام ١٥٤٣ فقد عرضت هذه النظرية للعالم لا بشكل نظرية عن واقع الطبيعة الحقيقى مع أدلتها وبراهينها ، ولكن كمحاولة افتراضية فى الحسابات الرياضية . وقد تلقاها عالم الدراسات الفلكية على هذا الأساس ، وسرعان ما درست جنباً إلى جنب مع المذهب القديم . ومع أن لوثر حسبها فكرة حمقاء ، بسبب ما جاء فى الكتاب المقدس من أن يوشع وقف الشمس ، وملنختون ــ اعتبرها نظرية الحادية وقال بوجوب طيها ، ومع أن فرنسيس بيكون كتب عن كوبرنيق « بأنه رجل لا يأبه لإدخال القصص الخيالية من أى نوع كانت فى الطبيعة طالما أن حساباته تظل صحيحة » . (٤) ــ مع ذلك لم تتخذ ضدها أية إجراءات رسمية سواء فى البلاد البروتستانتية أو فى البلاد الكاثوليكية . ما الذى تم إذن على يدى كوبرنيق ؟ لقد وسع حدود العالم إلى حد بعيد ولكنه لم يحطمها .

وخفض عدد دوائر بطليموس من تسع وسبعين إلى أربع وثلاثين . وأدخل المفهوم الجديد فى أن الحركة نسبية تختلف بحسب من يلاحظها . وجعل الأرض تدور حول الشمس عوضاً عن أن تدور الشمس حول الأرض . ولقد كانت كل هذه الأفكار هامة ولكن لم يكن بينها فكرة ثورية واحدة إلا بالمعنى السلبى . لكن الفكرة الغريبة التى جاءت فى كتابه هى أن الثقاة القدماء كلهم مخطئون . وأنه حتى الملاحظة والحس المشترك معرضان للخطأ . أما العقل المستند إلى الحساب الرياضى فهو وحده ما يمكن أن نثق به . وقد اتضحت حاجة الناس إلى جمع ثروة من الملاحظات الدقيقة لكى يعمل فيها العقل .

الدعوة لملاحظة الطبيعة

وقد قام بهذا الجهد تيخو براخى وهو عالم من الدانمرك بنى مرصداً فلكياً كبيراً وجمع خلال عدد من السنين معلومات تتناسب دقتها مع عدم وجود تلسكوب لديه . وجاء أكثر مساعديه نبوغاً كبلر فاستعمل ملاحظاته واستخلص منها نتائج كانت بدء طور جديد فى علم الفلك . وقد تعلم كبلر من براخى أن يضبط اندفاعه الشديد وراء البساطة والانسجام فى الطبيعة الذى ورثه عن الأفلاطونية الجديدة ، وذلك بإخضاعه للحساب الرياضى الشديد والملاحظة الدقيقة للحوادث . وصرف حياته باحثاً عن العلاقات بين مختلف الكميات العددية فى النظام الشمسى — أو ما سماه « انسجام العالم » — وكانت سجلات تيخو الدقيقة قد أظهرت استحالة حساب مسارات الكواكب بالاستناد إلى تركيب من الحركات الدائرية كما فعل كوبرنيق ، وعلى ذلك أخذ كبلر فى تجريب جمع دوائر جديدة مرة بعد أخرى ، حاسباً نتائج كل واحدة منها ، ومقارناً بينها وبين السجلات . وقد انتهت إحدى خططه الهندسية إلى مجرد خطأ مقداره ٨ وكان يميل إلى التوقف عند هذا الحد . غير أن اعتقاده بضرورة التحقق من الواقع دفعه لأن يتخذ خطوة حاسمة . قال : « بما أن الكرم الإلهى قد جاد علينا

بملاحظ بالغ فى الدقة هو تيخو براخى تنتهى ملاحظاته إلى مجرد خطأ مقداره ٨ كما يتضح فى هذا الحساب . . . . لذلك كان من الضرورى أن نعترف بجميل هذه الهبة الإلهية وأن نستفيد منها . . . . إذ لو استطعت أن أعتبر ٨ كمية مهملة طولانيا لكنت قد صححت الفرضية على أساس من اعتبار هذا الخطأ . ولكن لما لم يكن بالإمكان إهمال هذه الكمية فقد دفعنى الرقم ٨ لإعادة تنظيم علم الفلك بكامله وأصبح هذا الرقم موضوع جزء كبير من هذا الكتاب » . (٥) وهكذا فرض على الناس أخيراً أن يتحققوا من صحة الحساب بالملاحظة .

ثم جرب ثانية أن يأخذ ، لا دائرة ، وإنما منحنياً بيضوياً محاولاً تطبيق المعلومات عن المريخ على مسار بيضوى الشكل . وأخذ بعد ذلك أبسط شكل معروف للمنحنى البيضوى وهو القطع الناقص فنجح اختباره . وثبت هذا النجاح إيمانه بما يسميه « بساطة الطبيعة وانتظامها المتسق » . فقد اكتشف أخيراً الشكل الصحيح لمسار الكوكب وهو قطع ناقص تقع الشمس فى أحد محرقيه . ولما أبهجه هذا الاكتشاف أخذ بالبحث عن القانون الثانى الذى يحدد مقدار تغير حركة الكوكب معللا ذلك بأنه طالما أن الأرض هى مركز المخلوقات التى تقيس الأشياء كان من المعقول أن نتوقع أن تكون قياسات النظام الشمسى ذات علاقة بسيطة بأبعاد الأرض . فتوصل إلى قانونه الثانى وهو أن نصف القطر الواصل بين الشمس وكوكب ما يمسح سطوحاً متساوية فى أزمنة متساوية . ولما رأى صحة انطباق قانونيه السابقين على مسار المريخ حصل لديه اقتناع فى أنه وجد قوانين جميع الكواكب . لأن انسجام الطبيعة يستوجب « أن يكون لجميع الكواكب عادات متشابهة » . ووضع قانونه الثالث وهو يعبر عن العلاقة الرياضية الكائنة بين الزمن اللازم لدوران كوكب ما حول الشمس دورة كاملة وبين بعده عنها .

ماذا كانت أهمية عمل كبلر ؟ لقد أظهر نجاح طريقة البحث عن علاقات رياضية بسيطة ، وضرورة التثبت منها بالحساب والملاحظة . وأظهر أن للسماوات قوانين كلية منتظمة . وأنها لا تختلف عن القوانين الأرضية — وأن حركاتها

ليست كاملة أى لست دائرية — وأن سرعتها ليست متسقة . وتتضح أهمية هذا الاكتشاف الأخير عندما نقارن بينه وبين المذهب الإرسطوطاليسى القائل بأن السماوات كاملة ثابتة لا تقبل التغير . بخلاف الأرض المتبدلة — وأنها تشكل من مادة مختلفة تدعى « العنصر الخامس » وهو أفضل العناصر . أما الفكرة القديمة عن كيانات مرتبية تختلف كيفياً بعضها عن بعض، وتقترب من الكمال كلما ابتعدت عن مركز الأرض — تلك الفكرة التى عبر دانتى عنها أفضل تعبير ؛ فقد تلاشت أمام القانون الرياضى المتسق . ولم تعد القوى المثالية السامية العالية تعمل فى نطاق ، والقوى المادية الوضيعة تعمل على الأرض . وعفت ديموقراطية الحوادث الفردية المتساوية فى الرتبة على النظام الأرسطوطاليسى الإقطاعى القائم على تسلسل منتظم لرتب غير متساوية . وتقوم أهمية هذا التغير على أن جميع الأشياء ، بما فى ذلك النائية والسامية — لا بد أن توصف وتفسر بالاستناد إلى الحوادث والقوى المألوفة العادية . وبكلمة أخرى توطدت إمكانية التجريب وضرورته . وبقى على غاليليو أن يوضح للناس هذه المفاهيم البالغة الأهمية بالملاحظة الواقعية المعتمدة على المرصد .

كان غاليليو قد سبق ووضع معظم نظرياته فى المجانيق والديناميك ، وكان أستاذاً شهيراً فى الرياضيات فى جامعة بادوا حين استرعت الملاحظة الفلكية انتباهه . وفى عام ١٦٠٤ ظهر نجم جديد فأثبت رياضياً أنه يجب أن يكون فى منطقة النجوم الثابتة ، مؤيداً بذلك ملاحظة مماثلة أوردها تيخو عام ١٥٧٢ ، ومثبتاً أن التغيرات تقع فى السماء كما تقع على الأرض . وكان صانع نظارات هولندى قد أتم صنع مرصد عملى عام ١٦٠٨ . فلما اتصل الخبر بغاليليو صنع مرصداً آخر لنفسه وأخذ يراقب السماوات فى السنة التالية . ونشر عام ١٦١٠ كتابه « الرسول الكوكبى » وقدم للعالم فيه ثمار ملاحظاته الرائعة . فقد استطاع أن يبصر الجبال على القمر وأن يحسب ارتفاعاتها . واكتشف أربعة من النجوم التابعة للمشترى ، تدور حول ذلك الكوكب كما يدور القمر حول الأرض .

ووجد أن الزهرة تمر فى مراحل كالقمر . وعلى ذلك يجب أن تكون جسماً مظلماً يشبه الأرض فى أنه يتلقى ضياءه من الشمس . وأثبت حسابياً أن البقع السوداء أو « الكاف » التى تظهر على الشمس يجب أن تكون شديدة القرب من سطحها . وأن سياقها لا بد أن يكون كما هو تماماً لو أن الشمس دارت على محورها خلال شهر .

وتقوم أهمية هذه الاكتشافات على ناحيتين : أولا أنها أثبتت نظرية كوبرنيق إثباتاً تجريبياً ، وخرجت بها من حيز الرياضيات إلى حيز الوجود الطبيعى . ثانيا أنها حطمت بشكل قاطع التمييز الأرسطوطاليسى بين الأرض والسماء ، وأحلت اتساق الطبيعة محل التسلسل القديم بين كائنات تعلو بعضها فوق بعض فى مراتب الكمال . وكان من الطبيعى أن تثير هذه الأمور عاصفة من المعارضة شنها أولئك العلماء الذين اعتادوا تعظيم سلطة أرسطو . ورغبة فى المحافظة على كروية القمر الكاملة ونعومته قال أحد هؤلاء العلماء إن الأودية الظاهرة فى القمر ممتلئة بجوهر بلورى غير مرئى. فرد غاليليو بأن مثل هذه الفرضية عظيمة لحد يدفعه للتأكيد أن فى القمر جبال من هذا الجوهر البلورى أعلى عشر مرات من تلك التى شاهدها . ورفض كبار العلماء أن يرصدوا أقمار المشترى خلال المرصد الذى كان لديه . فكتب بصدد ذلك :

« حين رغبت أن أرى النجوم التابعة للمشترى لأساتذة فلورنسا رفضوا أن يراقبوها أو أن ينظروا بالتلسكوب . ويعتقد هؤلاء الناس أن ليس من حقيقة فى الطبيعة للبحث عنها ، وأن لا حقيقة سوى ما يمكن مقارنته فى الأصول » .(٦)

وكتب أحد الخصوم :

« هنالك سبع نوافذ أعطيت للحيوان مركزها فى رأسه ومن خلالها ينفذ الهواء للجسد . . . أنفان وعينان وأذنان وفم . وفى السماء — وهى تشبه جسداً صغيراً — نجمان مفضلان ، ونجمان غير منسقين ، ونجمان مضيئان ، والمشترى وهو

غير مستقر وحيادى . ونستنتج من هذا ومن أمور كثيرة مماثلة فى الطبيعة كالمعادن السبع . . . إلخ أن عدد الكواكب يجب أن تكون سبعة بالضرورة . وعلاوة على ذلك فإن هذه النجوم التابعة للمشترى لا تبصرها العين المجردة . فهى عديمة التأثير على الأرض . وإذن فهى عديمة الفائدة ــ والنتيجة أنها غير موجودة . . . والآن إذا زدنا من عدد الكواكب فإن هذا النظام الجميل يقع بكامله مهشماً على الأرض . (٧)

ورد غاليليو على أمثال هذه الأدلة جميعها بروح العالم الحديث فقال :

« إننى لأصغى باستغراب كثير عندما تؤخذ صفة الثبات كأمر مبجل مكتمل يميز عن التغير الذى ينعت بأنه عكس ذلك . وأنا أؤكد أن أكثر ما يميز الأرض هو بالضبط التغيرات التى تتم على سطحها . (٨)

وهنا نرى العلم الحديث القائم على الاختبار والمهارة اليدوية يتحدى العلم القديم القائم على تأمل الكمال الثابت الذى لا يتغير .

وقد أدت معارضة خصوم غاليليو من العلماء لأفكاره الجديدة وسخريته اللاذعة التى كان يصبها عليهم دون انقطاع ، إلى سعى هؤلاء لاكتساب الكنيسة الكاثوليكية إلى جانبهم وإثارة نقمتها عليه . وبعد تردد ناتج عن وجود كرادلة كثيرين يحترمون غاليليو ويهتمون بأفكاره، ــ إن لم يعتقدوا بها تمام الاعتقاد ــ وبينهم الكردينال بابيرينى الذى أصبح فى ما بعد البابا أربن الثامن ــ انساقت الكنيسة على كره منها إلى دعم الأرسطوطاليسيين وإلى إعلان نظرية كوبرنيق مناقضة الكتب المقدسة . أما النقطة الحقيقية التى أثارت الخلاف فهى مجد السماوات لا دورة الأرض ، وخصومة غاليليو لأرسطو لاخصومة كوبرنيق لبطليموس . وقد انساق غاليليو ، رغم كونه كاثولكيا مخلصافى إيمانه ــ ولو أن اعتقادته الدينية لم يكن لها سوى أقل الأثر فى أبحاثه العلمية ــ انساق إلى إنكار القول باعتبار الكتاب المقدس حجة فى العلم ــ مستشهداً بالكردينال بارونيوس

القائل : « غاية الروح القدس أن يعلمنا كيف نذهب إلى السماء لا كيف تسير السماوات » . وكتب فى رسالة إلى صديق له : «أعتقد أنه يجب أن لا تبتدئ فى مناقشة المسائل الطبية بالاستشهاد بأقوال من الكتب المقدسة ولكن بالتجارب الحسية والبراهين الضرورية . »[٩] وقررت محكمة التفتيش « إن النظرية القائلة بأن الشمس هى مركز العالم وإنها ثابتة لا تتحرك هى خاطئة وفاسدة، وهى نظرية إلحادية من حيث الشكل ، ومباينة للكتاب المقدس . بينما النظرية القائلة بأن الأرض ليست مركز العالم ولكنها تتحرك ، وأن لها حركة يومية هى خاطئة وباطلة فلسفيا — وتعتبر من وجهة اللاهوت على الأقل بأنها مغلوطة » .[١٠]وعلى ذلك استدعى غاليليو وطلب إليه أن يترك الرأى السابق . ووضع كتابه — دوران الكواكب » — فى قائمة الكتب المحرمة عام ١٦١٦ إلى أن يتم تصحيحه .ونشرت هذه التصحيحات الضرورية بصورة رسمية عام ١٦٢٠ . وتضمنت تعديلات قليلة تظهر مبادئ كوبرنيك كمجرد فرضيات رياضية غايتها تسهيل الحسابات وبعد ذلك أصبح البابا أربن شديد الصداقة لغاليليو وقضى الكثير من حاجاته .

ثم ظهر عام ١٦٣٢ بين منشورات الكنيسة أكبر كتب غاليليو وأكثرها تأثيراً وعنوانه «محاورة حول النظامين الرئيسيين فى العالم ». Dialogue on the Two Chief Systems of the World فأورد فى شكل حوار ناعم شفاف ، وبمهارة فائقة ، جميع الأدلة لتأييد وجهة نظر كوبرنيق . وذكر الكتاب أن أكبر ميزة لهذا المذهب هى بساطته الفائقة وانسجامه إذا ما قورن بمذهب بطليموس بما فيه من تعقيد وغموض . وقد أغضب هذا الأمر الأرسطوطاليسيين غضباً كبيراً . فأقنعوا البابا أربن أن سيمبليشيو الذى يجعله غاليليو محور كتابه بكامله على أنه من اتباع فلسفة القرون الوسطى كان صورة عنه بنفسه . فشعر البابا أن كبرياءه قد أهين وأمر أن يساق غاليليو أمام محكمة تفتيش . ومع أنه لم يسجن أبداً فقد هدد بالتعذيب واضطر لأن ينكر ويعلن ويشتم الأخطاء المشار إليها . ثم نفى إلى مزرعة فى الريف سنة ١٦٣٣ . ووضعت « محاورته » وكتب كبلر وكوبرنيق

فى قائمة الكتب المحرمة ولم يخرج منها إلا عام ١٨٣٥ .

الثورة الديكارتية

وهكذا بلغت ثورة كوبرنيق ذروتها فى غاليليو . ولكن وقعت ثورة أخرى كانت أكثر أهمية هى ثورة ديكارت التى خلقت علم الفيزياء الجديدة . فقد توجت النظرة الآلية فى الطبيعة عمل أجيال من العلماء ربما أحرزوه من تقدم مستمر . وعندما استعانوا بما كتب أرخميدس وعلماء الإسكندرية الآخرون ، تمكنوا من إحراز نصر ساحق . وانساقوا فى نشوة ظفرهم إلى إهمال مذاهب أرسطو فى الطبيعة القائل بوجود تسلسل مرتبى فى أنواع الأشياء التى يسعى كل منها لتحقيق غرضه بإدراك الكمال وفق طريقته الخاصة . وأحلوا محل هذه النظرة الإيمان الفائق فى أن الطبيعة آلة رياضية كبيرة منسجمة منظمة . ولما كانوا على ثقة من إيمانهم فقد اثبتوا لخصومهم الريبيين بواسطة التجارب العملية أن الحقيقة كانت إلى جانبهم . قال غاليليو : «كانت الجهالة أفضل معلم عرفته إطلاقاً . إذ لما كان على أن أثبت لخصومى صحة نتائجى ، وجدتنى مضطراً إلى إقامة الدليل عليها بعدد من التجارب المتنوعة ، لم أجد ضرورة قط للقيام بها من أجل إقناع نفسى فحسب» .[11] وتظهر هذه الفقرة الأخيرة بوضوح كيف أن العلم الحديث ولد من إيمان فى تفسير الطبيعة الرياضى أخذ العلماء به طويلا قبل أن يثبتوه بالتجريب .

يلتهب هذا الإيمان قوياً فى كتاب ليوناردو « قطع أدبية وفلسفية » الذى كنا قد استشهدنا به . فهو مقتنع أن كل قوة فى الطبيعة تنتهى إلى نتائج من نوع معين تفصح عن ذاتها فى نظام معين . فالضرورة هى « قيد الطبيعة الأبدى وقاعدتها لأن « الطبيعة محكومة بقانونها الذى يعيش مبثوثاً فيها . » ومع أن جوهر هذه القوى — وهو الذى هدف الأرسطوطاليسيون إلى البحث عنه — قد يكون اكتشافه فى غير متناول البحوث الإنسانية ، غير أن نتائج فعلها يمكن أن تعرف . « أن تحديد ماهية العناصر ليس فى مقدور الإنسان ولكن الكثير من نتائجها معروف[13]

وتعرض قوانين الطبيعة ذاتها فى طريق ثابت لا تتغير ، وفيه تتبع كل نتيجة سببها .

وقوانين الطبيعة بسيطة ومنتظمة فى آن واحد . إذ يتم كل فعل من أفعالها فى أقصر طريق وهذه الضرورة الأبدية فى القانون رياضية فى أساسها . ومن هنا كانت الرياضيات وحدها هى طريق وصولنا إليها . وبسبب هذا التكوين الرياضى للعالم يمكننا أن نطبق معرفتنا الرياضية على التجارب . كذلك نستطيع بسبب هذا النظام العقلى أن نجد فى تجربة واحدة قانونها الرياضى ، ونستنتج منه عدة حقائق أخرى يثبتها التجريب فى ما بعد . « فالنسب لا توجد فى الأعداد والقياسات وحدها ، ولكن فى الأصوات والأوزان ، والأزمنة والأمكنة ، و فى كل قوة . . . وليس من يقين حيث لا يمكن تطبيق أحد العلوم الرياضية » .

فالرياضيات تكشف الأسرار الحقيقية فى الطبيعة. « والعصفور آلة تعمل وفقاً للقوانين الرياضية » . [(١٥)] وحياة العالم الاقتصادية بكاملها طبيعية ، كمية ، رياضية .

إن التباين بين هذه النظرية وبين العلم التومائى الأرسطوطاليسى بكامله واضح جلى . فقد كان موضوع البحث بالنسبة للأخير مختلف أهداف الأشياء وجواهرها أو ماهياتها وتمييزاتها الكيفية . ولم يكن فيه أى أثر لكل ما يتصل بالانسجام ، والعلاقات بين الحوادث وقياسها قياساً دقيقاً ، وعن الكيف فى الأشياء . حتى إذا جاء ليوناردو اختفت جميع مواضيع البحث التى عرفتها فلسفة القرون الوسطى وانتقلنا إلى عالم العلم الحديث .

ونجد أن إيمان كبلر ببساطة النظام الكونى ، وانسجامه ، ونظامه الرياضى ، يمثل النزعة الفيثاغورية ، بصوفيتها ، تمثيلا كاملا . فهو فى كتابه الأول « سر العالم » يسعى إلى اكتشاف العلاقات الرياضية المحددة الدقيقة فى العالم ، التى هى من وحى الروح الإلهى . والكون صورة للثالوث المقدس . فالشمس المركزية هى الآب . والكرة المحيطة هى الابن . والعلاقات الهندسية بينهما وبين الكواكب

والأفلاك هى الروح القدس . وكان « اكتشافه الكبير » أن الأجسام الخمسة النظامية التى قال بها كل من فيثاغوروس وأفلاطون يمكن وضعها فى الأفلاك الحقيقية التى تتحرك ضمنها الكواكب . وأن هناك اتصالا بين الأشكال الهندسية الأساسية وتوزيع الكواكب فى الفضاء . وقد قام بأبحاثه الأخيرة عن العلاقات البسيطة بين مداراتها مدفوعاً بعقيدة أن « العالم يشترك كله فى المادة » . وأنه حيث « توجد المادة توجد الهندسة أيضا » . وكان كلما تقدم فى عملية التثبت من صحة نظرياته بالملاحظة الدقيقة أخذ اهتمامه الدينى يتضاءل قال : « اعتقدت فى ما مضى أن القوة التى تحرك الكواكب هى نفس حقيقية . لكننى أظهرت فى بحثى عن المريخ أنه لا توجد نفس مثل هذه . واستنتجت أن هذه القوة يجب أن تكون قوة مادية » . (١٧) وبدلاً من « سر الكون » الذى تحدث عنه فى أول كتاب له، أخذ الآن يتحدث عن « الفيزياء السماوية » . ولكنه ظل مع ذلك « انسجام فى العالم » .

أسس علم التحريك

ترك لغاليليو أن يحول هذا الإيمان إلى أسلوب رياضى دقيق . وقد وصف مبدأه الأساسى فى المنهج حين كتب يقول : « يجب أن يوضع على الصفحة التى تحمل عنوان مجموعة مؤلفاتى ما يلى : سيدرك القارئ هنا من عدد لا يحصى من الأمثلة ما هى فائدة الرياضيات من أجل التوصل ألى أحكام فى العلوم الطبيعية . وكيف تستحيل الفلسفة الصحيحة دون التوجيه الهندسى ، كما نصت على ذلك حكمة أفلاطون الرشيدة » . (١٨) فالرياضيات تعبر أفضل تعبير عن التركيب الطبيعى للأشياء . « والفلسفة مكتوبة فى ذلك الكتاب الكبير المفتوح دوما أمام نظرنا . ولكننا لا نستطيع فهمه إذا لم نتعلم أولا اللغة التى كتب بها وأحرفها وهذه اللغة هى الرياضيات . والأحرف هى المثلثات والدوائر والأشكال الهندسية الأخرى » . (١٩) ثم يستشهد بالكتاب المقدس « صنع الله جميع الأشياء من عدد

ووزن وقياس » . [٢٠] ولكنه يستعمل الصورة الأفلاطونية المألوفة لاليشير إلى رؤيا رياضية فى العالم وإنما إلى طريقة مثمرة . فالتحديد الحرفى أو الكلامى لجوهر الجاذبية لا يأتى بمعرفة جديدة . ولكن المعرفة الجديدة تأتى من كشف المعادلات الرياضية التى تقيس علاقات الأجسام الساقطة . والقول الصحيح عن الطبيعة هو ذلك القول الموضوع فى قالب رياضى . ولا يمكن أن توجد حتى عند الله معرفة أوضح من المعرفة الرياضية .

كان غاليليو باحثاً بالدرجة الأولى أكثر مما هو بانى نظام فكرى . فقد توصل إلى وضع « علمين جديدين » لا « المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية » . وهو من حيث مزاجه وتدريبة كثير القرب من تارتاغليا والمهندسين العمليين . ويعتبر علمه ذروة التقليد النقدى للأرسطوطاليسية الإيطالية وقد اعتبر مواقفها الأساسية فى القضايا الهامة أموراً مسلمة بها . ويظهر كل ذلك فى أعظم كتبه وهو « البراهين الرياضية لفرعين جديدين فى العلم » حيث يكشف عن نفسه كتابع لأرخميدس لا لفيثاغوروس . وهو يلخص بافتخار مآثره كما يلى :

« غايتى أن أضع علماً بالغاً فى الجدة ، يعالج موضوعاً بالغاً فى القدم . وقد لا يكون فى الطبيعة ما هو أقدم من الحركة ، التى وضع الفلاسفة فيها كتباً ليست قليلة ولا صغيرة . ومع ذلك فقد اكتشفت بواسطة التجربة خصائص لها تجدر معرفتها ، وهى لم يسبق لأحد أن لاحظها أو أقام الدليل عليها . لقد وردت بعض الملاحظات السطحية كالقول مثلا بأن الحركة الحرة لجسم ثقيل ساقط يزداد تسارعها باستمرار ، ولكن هذه الملاحظات لم تشر إلى المدى الدقيق الذى به يتم هذا التسارع . والسبب أنه لم يصل إلى علمى أن واحداً من الباحثين أشار إلى أن نسب المسافات التى يقطعها جسم ساقط فى فترات متساوية من الزمن لبعضها البعض — ابتداء من نقطة سقوطه — هى كنسب الأعداد الفردية التى تبتدئ بالوحدة العددية .

لقد لوحظ أن القذائف والقنابل تتبع خطاً منحنياً . ومع ذلك لم يشر أحد إلى

أن هذا الخط المنحنى هو مخروطى الشكل . لكننى نجحت فى إقامة الدليل على هذه الحقيقة وحقائق أخرى كثيرة ومهمة . وإن ماهو أكثر أهمية من ذلك أنه فتح أمام هذا العلم الواسع – وليس عملى فيه سوى مجرد البداية – طرق ومجالات كثيرة سيستفيد منها علماء أقوى منى عقلا وسيذهبون فيها إلى أبعد نهاياتها وأعمق نواحيها .

والنظريات التى سأناقشها بإيجاز إذا ما تناولها باحثون آخرون ، فستؤدى باستمرار إلى معرفة جديدة مدهشة . وأنه لمن المعقول أن تشمل معالجة قيمة كهذه جميع نواحى الطبيعة باتباع مثل هذه الطريقة » . [٢١]

أما أن يكون غاليليو وضع خطوط علم التحريك (الديناميك) فأمر مدهش فى حد ذاته . غير أن أثر عمله فى العقائد الإنسانية كان أعظم وأهم – فقد حول الناس عن علم الكمالات ، والمراتب ، والغايات ، إلى فكرة قانون كلى فى الطبيعة ، ازدهر حتى أصبح الآن الحقيقة الأساسية فى الكون الذى نعيش فيه . وقد أشار إلى أنه ليس ثمة فوارق فى المرتبة بين الأعداد، وليس فيها غايات ثابتة نستنجها منها . وليس عدد الثلاثة بالعدد الكامل بالنسبة لرجل الإنسان فللإنسان رجلان فقط ، وليست الكرة الأرضية بالشكل المثالى الذى يجب أن تبنى على شاكلته الجدران . والبحث عن الغايات فى عمليات الطبيعة ، إما أن يقيدنا بعدد محدود من الحوادث المنسوخة عن أصل واحد – كما هى الحال فى العلم الأرسطوطاليسى الذى لم يستطع أن يرى شيئاً وراء الحدود الضيقة لملاحظات الناس – أو أن يرى الإرادة الإلهية علة لكل معلول كما هى حال الأفلاطونية فهى بالنتيجة لا تفسر شيئاً لأنها تستطيع تفسير كل شىء . وقد كان بوسع الله أن يجعل الشمس تدور حول الأرض أو لا يفعل . وإذاً فلا معنى لتفسير أسباب الحركات الفلكية بكونها منبثقة عن غاية إلهية . وليس بوسعنا أن ندعى معرفة الغايات الإلهية . ويكفينا البحث عن الطريقة الدقيقة التى

تتحقق بها هذه الغايات ، وأن نستخدم معرفتنا فى إخضاع الحوادث لأهدافنا الإنسانية .

وإذن ، فقد وقع تغيران كبيران : فقد اعتبر أن للعلم نظاماً آلياً فأصبح هذا النظام فى الوقت ذاته منقاداً لسيطرة الإنسانية عليه . يقول غاليليو « الطبيعة قاسية ثابتة لا تتخطى قط القوانين المحددة لها ، شأن من لا يعنى إذا كانت أسبابها الخفية وطرق أعمالها فى نطاق مقدرة لاكتشاف الإنسانى أم لا . »[٢٢] ويلخص كاتب معاصر تغير الطبيعة كما يلى :

عندما أفلتت الطبيعة من قبضة الأهداف الثابتة التى كانت ممسكة بها ، تحررت الملاحظة وانعتق الخيال ، ونشط التجريب الرامى إلى خدمة الأهداف العلمية والعملية . ولما لم تعد الحوادث الطبيعية خاضعة إلى عدد معين من الأهداف أو النتائج الثابتة أصبح حصول أى شىء من الأمور التى يتصور حدوثها . والقضية هى فقط قضية العناصر التى يمكن جمعها حتى تستطيع أن تعمل مع بعضها . وسرعان ما خرج علم التحريك من كونه علماً مستقلا وأصبح أداة لمهاجمة الطبيعة . فآلات المخل ، والدولاب ، والبكرة ، والسطح المائل ، علمت الإنسان ما يتم حين نستعمل الأشياء فى المكان من أجل تحريك بعضها خلال فترات معينة من الزمن . وأصبحت الطبيعة بكاملها عبارة عن مشهد فيه جذب ودفع ، ودواليب مسننة ومخل ، وحركات أجزاء أو عناصر تنطبق عليها مباشرة معادلات الحركات التى تنتجها آلات معروفة .[٢٣]

تفسير الطبيعة الآلى

كان غاليليو عالماً فزيائياً حصر جهده بدراسة الظواهر الآلية والفلكية وتردد فى تعميم طرقه ومبادئه . أما معاصره ديكارت ، وهو رياضى لامع ، وواضع علم الضوء ، فقد أمكنه أن يرى بوضوح لا مزيد عليه ، المعانى الواسعة لهذه الأمور . وكان أول من أوضح للعالم نتائج العمل العلمى الذى كنا نتحدث عنه . ورسم

فى كلام واضح خطوط الكون الجديد الكاملة الذى شرع الناس فى الدخول إليه . نشر عام ١٦٣٧ أول مؤلفاته وهو « بحثه فى الطريقة » ، وأولى نتائج أبحاثه وتطبيقاته فى الهندسة والضوء والطبيعيات العامة . وحين توفى عام ١٦٥٠ كان قد أذاع شهرة التفسير الرياضى للطبيعة فى كامل أوربا . وأوحى الثقة لكثير من الباحثين المنعزلين فى أن يستمروا فى عملهم . وربى رهطاً من التلامذة فى فرنسا وهولندا وألمانيا وإنكلترا . فى هذه الأثناء كانت الدماء تسيل فى ألمانيا من جراء المعارك « الدينية » فى حرب الثلاثين سنة . وكانت إنكلترا توجه كل قواها فى الجدل الدينى والسياسى . وكانت إيطاليا واقعة فى قبضة الإصلاح الكاثوليكى ولكن فرنسا كانت قد حققت وحدتها القومية فى ظلال حكم ملكى قوى مطلق ، تديره الطبقة المتوسطة وتستغله لنفسها فى الوقت ذاته ، كما أن هولاندا كانت قد توجت الحرية السياسية والازدهار التجارى بعد الكفاح المر ضد أسبانيا . وكان هذان البلدان الأخيران مركز أوربا الفكرى خلال القرن السابع عشر بكامله إلى أن جاءت انكلترا إلى المقدمة فى بعض العشرات الأخيرة من السنين . ولقد أصبح المذهب الديكارتى الفلسفة الرسمية فى هولاندا وفرنسا تقريبا . وأصبح العلم الجديد للمرة الأولى محبباً إلى الطبقات المثقفة . وأخذ رجال كفونتنيل مثلا يكتبون قطعاً صغيرة منمقة عنه لتوضع على موائد زينة السيدة . ومهد الطريق أمام نيوتن ، الذى يمكن القول عنه إنه أكبر الديكارتيين ليحقق مذهبه التركيبى الكبير . كذلك مهد الطريق أمام الجمهور ليتلقى باحترام وتوقير الصورة التى وضعها عن آلة العالم المنسجمة .

لقد عبر شانو Chanut وهو أقرب أصدقاء ديكارت أفضل تعبير عن رؤيا صديقه إذ كتب على قبره : « حين قارن ديكارت فى عزلته الشتوية أسرار الطبيعة بقوانين الرياضيات ، تجرأ إلى الأمل بأن يستطيع فتح أسرار الطبيعة والرياضيات بمفتاح واحد » . [٢٤] والإشارة هنا هى إلى الحادث الذى وجه حياة ديكارت بكاملها . فهو بعد أن تلقى أحسن علوم زمانه فى فرنسا ، شعر بكراهية لكل ما

تلقاه ما عدا الرياضيات ، فاتجه إلى « كتاب العالم الكبير » وبحث عن المعرفة فى البلاطات والجيوش ، وفى تجاربه مع الناس ، مقتنعاً بأنه « قد يلقى مقداراً من الحقيقة ، عند كل إنسان مفكر فى قضاياه الخاصة التى إذا أخطأ فيها كانت عواقبها وخيمة عليه ، أكثر مما يلقى عند رجل أدب وعلم فى مكتبته ، وهو يتأمل فيما لا يوصل إلى نتيجة » . (٢٥) وقد علمته الاختلافات التى وجدها فى عقائد الناس أن يكون عديم الثقة بالعادات وأن يصغى إلى صوت العقل وحده . فقرر ذات يوم وهو قابع فى غرفته هرباً من البرد ، أن يطرح جميع اعتقاداته التى لا يثبتها العقل . وكان يجهد الفكر فى قضايا رياضية فتراءى له أن منبع العلم الصحيح هو فى أن يجمع أفضل ما فى التحليل الهندسى والجبر . قال : « إننى إذ كنت أفكر فى الأمر بإنعام شديد ، اتضح لى تدريجيًّا أن الأمور التى تحال للرياضيات هى فقط تلك التى يبحث فيها عن الاتساق والقياس . وأنه لا فرق فى أن يتناول القياس الأعداد ، أو الأشكال ، أو النجوم ، أو الأصوات أو أى موضوع آخر . فوجدت النتيجة أنه لا من وجود علم كلى يفسر بصورة عامة ذلك العنصر الذى تنشأ وجوده قضايا الاتساق والقياس ، وهى غير محصورة فى موضوع معين . وأدركت أخيراً أن هذا هو ما يسمى بالرياضيات العامة» . (٢٧) « فيجب أن يتضمن مثل هذا العلم مبادئ العقل الإنسانى ، وأن تشمل دائرته التوصل إلى النتائج الصحيحة فى كل موضوع . وعلى ذلك أصرح باقتناعى التام أنه أداة المعرفة أكثر قوة من أى أداة أخرى ورثناها عن أية جهود إنسانية . وأنه مصدرها جميعا » . (٢٦)

ويظهر أنه أشرقت على ديكارت فى تلك الليلة رؤيا قوية شاهد فيها ملاك الحقيقة وأمره هذا بأن يثق فى علمه الجديد الذى سيعطيه كامل المعرفة . فنهض وكأن ناراً قد لمسته ليستأنف تحليله فى الهندسة وسرعان ما أكمل الفرع الذى نسميه الآن بالهندسة التحليلية . ولم تكن هذه لتعنى سوى المطابقة التامة بين الجبر والمكان . أى العالم الحقيقى . وقد أعطى الجبر إلى الإنسان أملا فى اكتشاف أسرار

الطبيعة . ذلك هو مفتاح رمز الطبيعة الكبير . وهذه هى الطريقة الجديدة التى كان الناس يسعون وراءها .

أصبح المكان أو الامتداد من الآن فصاعداً الحقيقة الأساسية فى العالم بالنسبة لديكارت . والحركة أصل كل تغير ، والرياضيات العلاقة الوحيدة بين أجزائه . والجدير بالاهتمام أن هذا الإيمان الديكارتى — وهو يشبه إيمان الرواد فى علمى الفلك والفيزياء — لم يكن فيه أى أثر من الصوفية الأفلاطونية التى ميزتهم جميعا . فلقد جعل من الطبيعة آلة وآلة فحسب . واستبعدت الأهداف والمعانى الروحية معا ووضع ديكارت نفسه أبحاث الضوء بالتفصيل . ولكن أهميته تقوم فى الأكثر على فكرته العامة . فقد توصل إلى خاطر البحث عن تفسير الأشياء جميعها تفسيراً رياضياً خالصاً . وحين أخذته نشوة رؤياه ونجاحه قال متفاخراً : « أعطنى امتداداً وحركة لأبنى لك العالم » . وليس نمو علم الفيزياء الآلى فى القرنين التاليين سوى تطوير لهذه الفكرة . فكل طاقة أرجعت إلى طاقة الحرارة أو الحركة . وانحلت جميع الاختلافات الكيفية فى العالم إلى اختلافات كمية فى الحجم والشكل وسرعة حركة أجزاء المادة . ولا تخرج الكائنات الحية عن هذه القاعدة . فقد أصبحت الحياة مجرد تغيرات كيمائية طبيعية . وجميع الحيوانات آلات تتحرك من ذاتها وينطبق هذا على جسم الإنسان الذى هو عبارة عن آلة طبيعية خالصة . واستبعد عالم القرون الوسطى بصورة واضحة نهائية واستبدل بعالم الفيزياء الحديث . ووضع ديكارت فى فورة حماسته تفسيرات آلية أسرف فى تبسيطها ولم يحاول أن يتحقق منها بوساطة الملاحظة إلا قليلا . غير أن نيوتن وضع الحجر الأساسى فى البناء الديكارتى وهو يفصل « المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية » .

العوالم اللامتناهية

وهكذا تمت الثورة التى قلبت كون القرون الوسطى وأحلت الكون الحديث مكانه . ولكن بقى على الناس أن يتكيفوا عاطفياً لكى يدركوا تمام الإدراك أهمية

هذا التغير فى تعيين مركز الإنسان فى عالمه ومكانه منه . وهنا تصل إلى مفكرين كبيرين يمثلان أول من قام بهذا التكيف هما جيورد أنو برونو و بندكت سبينوزا استمد الأول وحيه من كوبرنيق . واستمد الثانى وحيه من ديكارت . فلقد سيطر على برونو الذى عاش فى القرن السادس عشر إحساس حقيقى بلانهاية الكون . وتمثل سبينوزا فى القرن السابع عشر أهمية القانون الآلى تمثلاً حقيقياً . وكلاهما خلق دنيا من العلم الجديد .

كان برونو تابعاً لرهبنة الدومينكان ، ولكنه هرب من الدير وأخذ يتجول فى أوربا محاضراً مجادلا فى جامعات روما وفرنسا و إنكلترا والمانيا وجنيف ، وانتهى إلى محاكم التفتيش ومات حرقاً فى روما ، وشهيداً من أكبر شهداء العلم الجديد . التهبت نفسه حماسة من اكتشافات كوبرنيق . وكان يرى المأثرة الكبيرة لعلم الفلك الجديد فى مبدأ النسبية الشاملة لكل مكان ولكل حركة . فإذا كانت الشمس هى مركز الكون لا الأرض — كما جاء فى علم كوبرنيق — فأين هو المركز الحقيقى للكون إذن ؟ كان يبدو لبرونو فى صباه أن جبل شيكادا موطنه الأصلى هو مركز العالم وأن فيزوف البعيد هو على الحدود الخارجية له . لكنه حين تسلق فيزوف تلاشت أهمية شيكادا أمامه . فأيهما المركز إذن ؟ وهل يمكن أن يوجد مركز حقيقى ؟ وإذا لم تكن الأرض هى المركز . فلم تكون الشمس ؟ نحن نجد أن لهيب الشمعة يتضاءل كلما ابتعدنا عنها . ألا يمكن أن تكون هذه حال الشموس أيضا ؟ ألا يمكن فى الحقيقة أن تكون جميع النجوم ذاتها شموساً وأن تظهر كل شمس جديدة لذاتها وكأنها مركز الكون ؟ فأين هى إذن حدود الكون ؟ وهل له من حدود ؟ أليس هو بالأحرى لامتناه ، فيه لا نهاية من العوالم المماثلة لنظامنا الشمسى ؟ يجب أن يكون هنالك مئات آلاف الشموس التى قد تدور الكواكب حولها ، وربما كانت كل واحدة من هذه الكواكب مأهولة بكائنات أفضل أو أسوأ منا . ويجب أن تكون الطبيعة متماثلة فى جميع أقسامها : ففى كل مكان عوالم ، والمركز هو فى كل مكان وليس فى أى مكان . وعلى ذلك فحدود عالم بطليموس

الضيقة ، التى لم يحطمها تماماً حتى كوبرنيق ذاته ، أخذت تتطاير أمام برونو كلما اندفعت نفسه فى الفضاء اللامتناهى .

ولكن ما هى حينئذ النتائج بالنسبة للإنسان ؟ وماذا تصبح قصة المسيحية الأساسية فى عالم كهذا ؟ فالإنسان لم يعد ابن الله الأوحد . ولربما كان ضائعاً فى لانهاية العوالم . « ليس الإنسان أكثر من نملة أمام اللانهاية . وما النجم بأحسن حالا من الإنسان ». فكيف يمكن أن يكون الإنسان الشخص المركزى فى عالم كهذا ؟ وكيف يمكن أن تمثل دراما على مسرح لا حدود له ؟ ولربما كانت ملحمة الخلاص تتكرر مرة بعد مرة من أجل أبناء الله الآخرين. ولربما كان منقذ آخر يقدم فى هذه الدقيقة بالذات حياته من أجل خلاص سكان نجم بعيد وراء الليل . ولربما ليس من خلاص بل دوران عديم المعنى لشموس دائرة .

ارتعدت نفس برونو أمام الكابوس المرعب . كلا . فالله لا يمكن أن يوجد فى أى مكان من الكون اللامتناهى ، لأنه يجب أن يوجد فى كل مكان . وكما أن الحياة ذاتها هى التى تجعل إصبعى تشير ، وقلبى يخفق ، ودماغى يفكر ، كذلك يجب أن يكون الله حياة الكون اللا متناهى وروحه . « فالطبيعة هى الله فى الأشياء » . والقوة والحياة التى تسرى فى الكل يجب أن تعيش فى كل جزء من الأجزاء . هكذا انتقل برونو من الأفلاطونية إلى حلولية صوفية ، شاعراً بنبض الله فى كل قوة طبيعية ، ناظراً وعابداً مجده ، فى الفيض الكبير فى الكون — هذا الكون الذى لا يمكن أن يكون شيئاً آخر سوى جسده . وبعد أن ضاع الله من العالم عاد فوجده ثانية فى حياة الكون ذات الإيقاع المتسق ، فى شلالات المياه المتحدرة ، فى الحبوب الناضجة ، وفى دوران شمس حول شمس .

وأخذ برونو يجول حول أوربا — عاليها ودانيها — مندفعاً بنار رؤياه داعياً نفسه موقظ العقول النائمة . قال أحد مؤرخى الفكر الحديث عنه :

« هنا إنسان حلق فى الفضاء ، ونفذ إلى السماوات ، وسارع النجوم ، وتعدى حدود الكون ، وأفنى الأفلاك العجيبة التى سجننا فيها الرياضيون السخفاء

والفلاسفة العاميون . وأعمل مفتاح فضوله الحريص فى خزائن الحقيقة ، فشاهد من الحقيقة كل جميل. وأدركت كل قوة من قوى العقل، أقصى ما يمكن للإنسان مشاهدته وإدراكه . وجرد الطبيعة من ثوبها وقناعها . وأعطى عينين للخلد ورؤيا للأعمى .... ولم يعد عقلنا سجيناً للسماوات الوهمية . . . . نعرف أن هنالك سماء واحدة فقط ، وأثيراً مترامياً ، فيه نيران رائعة تحافظ على الأبعاد الصحيحة فيما بينها بفعل تلك الحياة الأزلية التى تساهم فيها . وهذه الأجسام الملتهبة هى السفراء التى تعلن عن عظمة الله ومجده وجلاله » . (٢٨)

حكم القانون

عاش برونو بعد ثورة كوبرنيق وقبل ثورة ديكارت ، يوم كان الناس ما زالوا يرون نبض الحياة حتى فى الكون اللامتناهى . وقد عرف سبينوزا أن لا حدود للكون . ولكنه عرف إلى جانب ذلك أن الكون لا يفصح عن حياة ، بل عن حكم قانون آلى صلب ، وكان سبينوزا يهوديًّا مثقفاً من أمستردام ، عاش حياة هادئة وسط هذه التغيرات الفكرية الكبيرة وأنكره اليهود ونقموا عليه وحاربوه . لم يكن فى ظاهره سوى صانع نظارات فقير ، يقوم بتأمين أود حياته من عمله ويسرف فى الدرس والمطالعة . ولكن كانت تلتهب فى نفسه وراء هذا الظاهر الممل شعلة مجد داخلى ، ونور عقل هادئ صاف حدق فى وجه الله . إذ أن سبينوزا يرى غاية المعرفة كما كان يراها توما الأقوينى ، أى فى تأمل تلك الحقيقة التى هى مصدر كل حقيقة . ومع أن المشاكل التى حلها لنفسه كانت أعلى مشاكل الفلسفة السكولاستيكية ، فقد كانت حلوله حلول رجل فهم تمام الفهم معنى العالم الرياضى فى القرن السابع عشر وقبض على ناصيته . ولما كان ذا طبيعة دينية شديدة فقد بحث عن إله يستسلم إليه بكليته ووجد فى ديانة العلم ذلك الإله الذى كان يبحث عنه . أما حسه المرهف الدقيق بما فى العبادة المطلقة ، والاستسلام المنكر للذات إلى قوة الكون ونظامه ، من مجد وفرح ، فأمر لم يكن

ليضاهيه أحد به ، حتى ولا كالفان ذاته .

استثنى ديكارت أمرين من نظرته الآلية الشاملة ، وهما : الله الخالق والنفس الإنسانية . أما النفس بالنسبة لسبينوزا فهى قبل كل شيء آخر ، جزء من النظام الثابت . وأما الله فهو ذلك النظام بنفسه . قال : نعنى بالله كائناً لا يسهو شيء على كماله مطلقاً فى لانهائيته » . ولما كان عقل الإنسان يستطيع يستطيع الإحاطة بكيانه ، وجب أن يكون الله النظام الكبير فى الكون — نظام القانون الرياضى . وتفيض عن هذا الكائن القوانين والحوادث والحقائق والأشياء كما تفيض خصائص المثلث عن طبيعته .(٢٩)

« يظن البعض أن الله علة حرة ، لأنه يستطيع — بالنسبة لتفكيرهم — أن يمنع تلك الأشياء التى قلنا عنها أن تستتبع طبيعته — أى تلك التى هى فى مقدوره — من أن تتحقق أو أن لا يخرجها إلى الوجود . ولكن هذا مرادف لقولنا إنه بوسع الله أن يحول دون أن تكون مجموع ثلاث زوايا المثلث مساوية لزاويتين قائمتين . وهى حقيقة تتبع طبيعة المثلث . أو أنه لا يمكن أن تنشأ عن علة معينة نتيجة معينة وهو قول باطل » . (٣٠) فالله لا يرسم قط ، ولم يكن بوسعه أن يرسم أى شيء سوى ما هو كائن . وهو لم يوجد قبل مراسيمه ولا يوجد بدونها » .(٣١)

وليس هذا القول فى الحقيقة سوى الذهاب بالعلم الجديد إلى نتائجه البعيدة . لكن سبينوزا لا يستطيع التوقف هنا . إذ ما يصبح الله الذى صنع الإنسان على صورته ؟ تلك خيالات إنسانية تافهة يجب أن تستبعد . قال :

« سأثبت علاوة ، على ذلك ، أنه لا الفكر ولا الإرادة هما من خصائص طبيعة الله . . . فإذا كان الفكر والإرادة يعودان لذات الله الخالدة ، وجب أن نعطى لهذه الكلمات معانى تختلف تمام الاختلاف عن معانيها العادية . لأنه لا بد لفكر وإرادة تشكلان ذات الله أن يكونا متباعدين عن بعضهما البعض تباعد القطبين عن الفكر والإرادة الإنسانيتين . والحقيقة أن الشيء الوحيد المشترك بينهما هو الاسم فحسب . ولا يمكن أن يكون من اتصال بينهما أكثر مما بين

كوكب الشعرى والكلب وهو الحيوان الذى ينبح » .(٣٢)

وهكذا ذهب الآب الحكيم المحب الذى يستطيع أن يعود الإنسان إليه فى صلاته . واختفى دون رجعة الصديق الكبير الخفى العطوف وراء العالم .

أما مشهد الحياة الإنسانية فنظام ثابت لانهائى .

لا يحدث شىء فى الطبيعة ضد قوانينها الكلية . بل إن كل شىء يتفق معها وينتج عنها لأن كل ما يحدث يحدث وفق إرادة الله وقراراتها الأبدية . أى إن كل ما يحدث يحدث وفقاً لقوانين وقواعد تتضمن الضرورة الأبدية والحقيقة . فالطبيعة إذن تحافظ على القوانين والقواعد التى تتضمن ضرورة أبدية وحقيقة ، مع أننا قد لا نعرفها كلها . فهى بالنتيجة تحتفظ بنظام ثابت لا يتغير » .(٣٣)

وذهب أيضا كل أثر للأهداف والعلل الغائية .

ذلك أن مثل هذه الآراء جميعها تنشأ عن فكرة شائعة مفادها أن جميع الأشياء فى الطبيعة تفعل كما يفعل الأفراد أنفسهم ، أى لتحقيق هدف معين . ومن الاعتقادات المقبولة اليقينية أن الله نفسه يوجه جميع الأشياء إلى هدف معين . . . ويفعل الناس كل أمر من أجل غاية فى نفوسهم ، أى فى سبيل ما هو نافع لهم ، وما يسعون وراءه . وهكذا تراهم يبحثون عن معرفة العلل الغائية للحوادث. وعندما يتم ذلك يفرحون إذ تزول عندهم جميع أسباب الشك . فإذا عجزوا عن تعلم مثل هذه الأسباب من مصادر خارجية اضطروا أن يتلفتوا لأنفسهم من أجل تأملها ، والسعى لتحديد الغاية التى دفعتهم للقيام بعمل معين فإذا فعلوا ذلك حكموا بالضرورة على الطبائع الأخرى قياساً بأنفسهم . ثم لما كانوا يجدون فى أنفسهم وخارجها وسائل شتى تساعدهم فى سعيهم لإدراك ما هو نافع لهم ، كالأعين للنظر ، والأسنان للمضغ ، والأعشاب والحيوانات للأكل ، والشمس للنور ، والبحر للأسماك . . . إلخ ، فإنهم يعتادون اعتبار الطبيعة وسيلة لبلوغ مثل هذه

الخيرات . ولما كانوا يجدون مثل هذه الوسائل المريحة أمامهم دون إجهاد أنفسهم بصنعها ، فإنهم يستنتجون أن لديهم من الأسباب ما يدفعهم للاعتقاد أن كائناً آخر قد صنعها ليستخدموها هم . ولما كانوا يعتبرون الأشياء وسائل ، فإنهم لا يستطيعون الاعتقاد أنها خلقت ذاتها . ولكنهم يحكمون قياساً على الوسائل التى اعتادوا صنعها لأنفسهم ، فهم ملزمون على الاعتقاد بوجود حاكم أو حكام للكون ، لهم حرية كحرية الإنسان ، وأن هؤلاء هم الذين رتبوا ونظموا كل شيء لكى يستعمله الإنسان . . . . وفى سعيهم لأن يظهروا أن الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلا — أى أن كل ما فيها يخدم مصالح الإنسان — يبدو أنهم أثبتوا أن الطبيعة والآلهة والناس هم جميعا مجانين. وإننى أتوسل إليك أن تعتبر هذه النتيجة : فهم فى بحثهم عن الأمور الكثيرة النافعة فى الطبيعة ، لا بد وجدوا بعض العوائق كالزواج والهزات الأرضية والأمراض . إلخ . . وعلى ذلك أعلنوا أن مثل هذه الأمور تقع لأن الآلهة قد غضبت من بعض الآثام التى يقترفها الإنسان ، أو لهفوة يرتكبها أثناء عبادته لها . لكن التجربة أثبتت يوماً بعد يوم —وفى عدد لا متناه من الأمثلة — أن الأقدار الصالحة والسيئة تنال الأخيار والأشرار على حد سواء . ومع ذلك لم يتخلوا عن أفكارهم القديمة المتمركزة ، لأنه كان من الأسهل عليهم أن يضعوا هذه المتناقضات فى عداد الأمور التى يجهلون غاياتها ، من أن يهدموا كامل بنائهم الفكرى ليتمكنوا بذلك من الاحتفاظ بحالة الجهالة الحقيقية التى أوجدوها لأنفسهم — خشية أن يبتدئوا كل شيء من جديد . لذلك قالوا بأن من الأمور البديهية أن الأحكام الإلهية تتعالى بكثير عن مستوى الفهم الإنسانى . وقد كان بوسع مثل هذه النظرية أن تخفى الحقيقة عن الجنس البشرى إلى الأبد ، لولا أن الرياضيات قدمت مقياساً آخر للحقيقة فى دراسة خواص الأشكال وذواتها دون اعتبار عللها الغائية . . . .

ليس من حاجة لأن أظهر بالتفصيل أن الطبيعة لا تعرف هدفا معينا . وإن العلل الغائية ليست سوى مجرد خرافات إنسانية . . . إن ما هو بالحقيقة علة

تعتبره هذه النظرية نتيجة والعكس بالعكس . وتجعل آخرا ما هو بالطبيعة أول . وتجعل ما هو أكثر رفعة وأشد كمالا كثير النقص . » (٣٤)

تلك كانت الثورة الكبيرة الأولى التى استنبطها سبينوزا من العلم الجديد . وتقوم ثورة العلم الثانية فى وضع الإنسان وحياته فى قلب الآلة الكبيرة بالذات .

« يبدو أن أكثر الكتاب الذين عالجوا الانفعالات الإنسانية والسلوك الإنسانى قد اعتبروا هذه الأمور خارجة عن الطبيعة لا ظواهر طبيعية خاضعة لقوانين الطبيعة العامة . ويظهر أنهم اعتبروا الإنسان فى الطبيعة كمملكة داخل مملكة . لأنهم يعتقدون أنه يخرج على نظام الطبيعة أكثر مما يخضع له ، وأنه يقرر أمور ذاته بذاته .. . والحقيقة أنه لا يمكن أن يجرى فى الطبيعة شىء بنتيجة نقص فيها . لأن الطبيعة واحدة دائما ، تظهر فى كل مكان ذات القوة فى العقل والتنفيذ . أى أن قوانين الطبيعة وسننها التى تتم وفقا لأحكامها جميع الأشياء ، وتتغير من شكل لآخر ، هى واحدة فى كل زمان ومكان . لذلك يجب أن توجد طريقة واحدة فقط لفهم الطبيعة وحوادثها ، أى من خلال قوانينها الشاملة وقواعدها . وهكذا فانفعالات الحقد والغضب والحسد وأشباهها ، إذا اعتبرت فى ذاتها وجدت أنها تستتبع ذات الضرورة والفعالية فى الطبيعة . وهى معلولات لعلل معينة ، يمكن فهمها بوساطتها . ولها خصائص تجدر معرفتها كما تجدر معرفة خصائص أى شىء آخر ، وتأملها يورثنا لذة وسرورا . وسأعالج إذن طبيعة الانفعالات وقوتها بالطريقة ذاتها التى اتبعتها فى معالجة مشكلة الله والعقل . وسأنظر إلى الأفعال الإنسانية والرغائب بالنظرة ذاتها كما لو كنت أتأمل الخطوط والسطوح والأجسام الصلبة » . (٣٥)

وهكذا كتب سبينوزا كتابه الكبير « بيان الأخلاق بالطريقة الهندسية » .

على أنه ليس بوسعنا أن نزداد توسعاً فى مذهب هذا المفكر الكبير والحقيقة أنه تقدم زمانه بمائة سنة على الأقل فى إدراكه المدهش لما فعلته الثورة الديكارتية فى الإنسان وعالمه . وحين جاء الزمن الذى فهم الناس به سبينوزا ، وحل التقدير

له والإعجاب به محل النفور منه ، يوم كانوا يلقبونه « بالملحد الكريه » . كان العلم قد أنجز ثورة جديدة ، وهى ثورة لم تغير شيئاً مما أوردناه واقتبسناه ، إلا أنها غيرت النتائج الأخرى التى توصل إليها .

فلنودع الآن هاتين الثورتين الجبارتين اللتين غيرتا معتقدات الناس . ولنختتم هذا البحث بنشيد هادئ للعلم استبق سبينوزا فيه الدين الذى ساد العصر التالى فعلا ، قال :

« لقد أتممت كل ما كنت أرغب أن أقوله فى سلطة العقل على الانفعالات وفى حريته . ومنه يتضح مقدار قوة الرجل الحكيم ، وإلى أى حد يتفوق على الرجل الجاهل الذى لا ينساق إلا لشهواته . فالرجل الجاهل مشتت الذهن بصور شتى بتأثير الأسباب الخارجية ، لا يتحقق له أبداً اطمئنان النفس . وهو علاوة على ذلك يعيش كأنما لا يعرف نفسه أو إلهه أو الأشياء من حوله . وحالما ينقطع ألمه ينعدم وجوده .

أما الرجل الحكيم ، فهو ، ما دام حكيما ، نادرا ما تضطرب نفسه ، ولكنه لما كان يعى نفسه والله والأشياء فإن وجوده ، بفعل من ضرورة أبدية ، لا ينعدم قط ، ويمتلك بشكل دائم اطمئنان النفس .

أما إذا كان الطريق الذى أشرت بأنه يؤدى إلى هذه النتيجة — يبدو فى غاية الصعوبة ، فاكتشافه ممكن بالرغم من صعوبته . بل يجب أن يكون الطريق شاقاً إذ نادرا ما أمكن الوصول إليه . لانه لو كان الخلاص فى متناول أيدينا وأمكن إدراكه دون كبير عناء فكيف يمكن إذن أن يهملها جميع الناس تقريبا ، ولكن جميع الأشياء العظيمة هى عسيرة قدر ما هى نادرة » . [٣٦]

المصادر

1. Copernicus, *De Revolutionibus, Letter to Pope Paul III.*
2. Newton, *Principia*, Bk. III.
3. Copernicus, *De Revolutionibus*, quoted in A. Berry, *Short History of Astronomy*, 101.
4. Francis Bacon, quoted in Sedgwick and Tyler, *History of Science*, 203.
5. Kepler, *Commentary on the Motions of Mars*, Part II, ch. 19.
6. Galileo, quoted in Sedgwick and Tyler, 222.
7. J.J. Fahie, *Galileo.*
8. Galileo, *Dialogue on the Two Chief Systems of the World*, quoted in Sedgwick and Tyler, 225.
9. Galileo, *Letter to the Grand Duchess Christine.*
10. Quoted in Berry, *History of Astronomy*, 159.
11. Quoted in J.J. Fahie, *The Scientific Works of Galileo*, in C. Singer, *Studies in the History and Method of Science*, II, 251.
12. Leonardo, *Frammenti*, ed, Solmi, 97.
13. *Ibid.*, 113.
14. *Ibid.*
15. *Ibid.*
16. Kepler, quoted in H. Hoffding, *History of Modern Philosophy*, 170.
17. Kepler, *Opera*, I, 176.
18. Galileo, ed. naz., VIII, 613.
19. *Ibid.*, IV, 171.
20. Quoted in *ibid.*, IV, 52.
21. Galileo, *Two New Branches of Science*, ed, Crewe and De Salvio.
22. Galileo, *Letter to the Grand Duchess Christine.*
23. John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, 68.
24. J.P. Mahaffy, *Descartes*, 27, quoted.
25. Descartes, Haldane and Ross ed., I, 86.
26. *Ibid.*, 13.
27. *Ibid.*, 11.
28. Bruno, quoted in E. Singer, *Modern Thinkers and Present Problems*, 13.
29. Spinoza, Elwes tr., Letter 2, II, 277.
30. *Ibid.*, 60.

32. *Ibid.*, 60, 61.
33. *Ibid.*, I. 83.
34. *Ibid.*, II, 75-77.
35. *Ibid.*, II, 128-29.
36. *Ibid.*, 270.

المراجع

نشوء العلم الحديث

A.N. Whitehead, *The First Physical Synthesis*, in F.S. Marvin, *Science and Civilization;* F.S. Marvin, *The Living Past*, ch. VII, VIII; F.M. Stawell and F.S. Marvin, *Making of the Western Mind.* A.E. Shipley, *The Revival of Science in the Seventeenth Century.* Oliver Lodge, *Pioneers of Science.* A.D. White, *History of the Warfare of Science with Theology in Chiistendom* (classic). For the intellectual significance of the new science, the histories of philosophy by H. Hoffding and W. Windelband; esp. J. Dewey, *Reconstiuction in Philosophy*, ch. II, III. E.A. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, by far the most illuminating treatment; also A.N. Whitehead, *Science and the Modern World*, chs. I, II, III.

تاريخ العلم والعلوم

Gencral: W.C.D. Dampier-Whetham, *H. of Science;* Preserved Smith, *H. of Modern Culture*, I; A. Wolf, *H. Science, Technology, and Philosophy in the 16th and 17th cents.;* W.T. Sedgwick and H.W. Tyler, *Shoit H. of Science;* F. Dannemann, *Die Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung.* Histories of mathematics by W.W.R. Ball, F. Cajori, V. Sanford; classic is M. Cantor's *Ges. der Mathematik.* A. Berry, *Short History of Astronomy;* J. Madler, *Gos. der Himmelskunde*, J.L.E. Dreyer, *H. of Planetary Systems;* P. Duhem, *Le Système du Monde.* Histories of physics by F. Cajori, E. Gerland, F. Rosenberger; E. Mach, *Science of* mechanics, P. Duhem, L'Evolution des Théories Physiques .

الأصول الإسكندرانية وأصول القرون الوسطى

T.L. Heath, *Archimedes*, *Apollonius of Perga*, *Works*, ed. Heath. Lynn Thorndike, *H. of Magic and Experimental Science*, *Science and Thought in the 15th cent.* C.H. Haskins, *Studies in the H. of Med. Science;* C. Singer, *Studies in the H. and Method of Science; From Magic to Science.* P. Duhem, *Système du Monde.* Randall, *Development of Scientific Method in the School of Padua*, in *Jour. of the Hist. of Ideas*, 1940. P. Duhem, *Etudes sur Leonard de Vinci.*

الرواد

J.E. Gillespie, *H. of Geographical Discovery;* Koltie and Howarth, *H. of Geography. Three Copernican Treatises*, ed. E. Rosen; Copernicus, *De Revolutionibus Orbium Celestium*, Germ. tr.; Kepler, *Opera Omnia;* see Burtt, Hoffding, Dreyer. Dreyer, *Tycho Brahe.* Leonardo da Vinci, *Notebooks*, tr. E. McCurdy; *Des Manuscrits*, ed. C. Ravaisson-Molien; *Frammenti*, ed. E. Solmi; E. McCurdy, *The Mind of Leonardo.* Galileo, *Opere*, Nat. Ed.; *Dialogues concerning Two New Sciences*, ed. Crewe and De Salvio; *Two Greatest Systems of the World*, tr. Saulsbury; J.J. Fahie, *Galileo, His Life and Work;* L. Olschki, *Galilei u. seine Zoit;* Burtt; F. Wieser, *Galilei als Philosoph;* P. Natorp, in *Phil. Monatsh.*, 1882. D. Stimson, *The Gradual Acceptance of the Copernican Theory of the Universe.* A.P. Usher, *H. of Mechanical Inventions;* R.N. Merton, *Science, Technology, and Society in England in the 17th cent.;* G.N. Clark, *Sciene and Invention in the Age of Newton.*

فلاسفة العلم الجديد

Descartes: *Oeuvres*, ed. Adam et Tannery; *Philosophical Works*, ed. Haldane and Ross; *Selections*, ed, Eaton; *Rules for the Direction of the Mind, Discourse on Method, Principles of Phil.*, I; *Traité du Monde, de l'Homme.* Studies by A.B. Gibson, J.P. Mahaffy; E. Gilson; G. Milhaud, O. Hamelin. N.K. Smith, *Studies in the Cartesian Phil.;* F. Bouillier, *H. de la Phil. Cartésienne.*

Francis Bacon: *Works*, ed. Ellis, Spedding and Heath; ed. J.M. Robertson; *Novum Organum*, *Advancement of Learning*, *New Atlantis*. Studies by J. Nichol, C.D. Broad; John Dewey, *Reconstruction in Phil.*, c. I.

G. Bruno: *Dialoghi Metafisici*, ed. Croce; Germ. tr. by Kuhlenbeck. Lives by J. L. McIntyre, W. Boulting, G. Gentile, L. Kuhlenbeck; E. Singer, *Modern Thinkers*, c. I.

Spinoza: *Opera*, ed. Gebhardt, ed. Van Vloten and Land; tr. Elwes; *Selections*, ed. J. Wild; *Political Phil.*, ed. A.G.A. Balz. *Ethics*, tr. W.H. *Tractatus Politicus*, *Tractatus Theol.-Politicus*. Studies by R. McKeon. F. Pollock. H.A. Wolfson, R.A. Duff.



الكتاب الثالث

نظام الطبيعـــة

تطور الفكر فى القرنين السابع عشر والثامن عشر



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الحادى عشر

آلة العالم وفق نيوتن

على الصفحة الأولى من طبعة قديمة لمؤلفات روسو رسم يصور الروح الفكرية فى القرن الثامن عشر أجمل تصوير . يظهر روسو فى هذا الرسم جالساً وراء منضدته وقد ترامى أمام ناظريه منظر ريفى جميل من حقول خضراء ، وأغنام ، وصفصاف تدلت أغصانه بدلال — تلك الطبيعة المنظمة وفقاً للعقل ، التى حباها هو ومعاصروه إعجاباً مقروناً بأعظم الاحترام . وعلى منضدته مجلدان يبدوان — لو أخذا وحدهما دون غيرهما — وكأنهما أعدا لتلخيص ثقافة العصر وهما : « المبادئ الرياضية » Principia Mathematica لإسحق نيوتن . « وبحث فى العقل الإنسانى » Essay Concerning Human Understanding لجون لوك .

والحقيقة أن نيوتن ولوك كانا مصدر إشعاع فكرى فى ذلك العصر القيصرى الباهر حين تسنمت إنكلترا زعامة العالم الفكرية دون منازع لمدة أربعين سنة : أى من عام ١٦٨٠ إلى عام ١٧٢٠ إبان حكم ويليام الثالث والملكة حنة لتخسرها بعد ذلك — أو لتقتسمها على الأقل مع فرنسا فى بادئ الأمر ثم ألمانيا . ولا ريب أن اسمى لوك ونيوتن هما الاسمان البارزان فى تلك الفترة التى عقبت النهضة والإصلاح وما تم فيهما من كشف وتحرر ، وسبقت التغيرات السريعة والتيارات المتنوعة التى حصلت فى القرن التاسع عشر ، والتى جرت فيها تلك المحاولة البالغة الروعة لتنظيم العالم على أساس جديد من « العلم التجريبى الفيزيائى الرياضى » . وتقوم أهمية هذين الرجلين — بالرغم من مآثرهما البارزة — لا على ما حققاه بأنفسهما بقدر ما تقوم على ما كانا يمثلانه

بالنسبة لذلك العصر ، إذ أخذت الأعداد المتزايدة من الناس تعتبرهما رمزاً لأفكار عظيمة معينة . وبفضل زعامتهما دخل العلم الجديد بالفعل وللمرة الأولى فى كل حقل من حقول الاهتمام البشرى وسيطر على عقل كل فرد مثقف . وبزعامة أعلام كهؤلاء تحققت تلك الثورة الهائلة فى المعتقدات والعادات الفكرية التى نربطها خطأ فى بعض الأحيان مع النهضة . — وهى الانفصال الكامل عن روح القرون الوسطى — ذلك الانفصال الذى مهد الطريق لنمو أكمل فى القرن التالى . ثم إن العصر الذى تطلع إليهما كمعلمين معترف بهما ، والذى أدخل روح النهضة فى الدين ، والذى جعل الإنسان يتربع وسط العالم الجديد المنظم ، والذى أنشأ علماً فى الإنسان والعلاقات الاجتماعية ، والذى صاغ مذهباً فلسفياً كاملا شاملا مدهشاً فى ملاءمته للطبقة المتوسطة التى انتهى إليها الحكم المباشر بفضل الثورتين الفرنسية والصناعية ، والذى نشر هذه الأفكار بين جميع أفراد هذه الطبقة — هذا العصر دعى بحق « عصر التنوير والعقل » وفيه أسس معتقداتنا الحالية فى كل حقل من الحقول . وهو الذى أدى بصورة طبيعية إلى الفكرتين الكبيرتين اللتين أضافهما القرن التاسع عشر إلى مآثر العصر الذى سبقه — وهما فكرتا التطور والنسبية .

ويمكن القول بأن لوك ونيوتن هما اللذان نظما الأفكار الجديدة التى تقفينا آثارها منذ مرحلتها التكوينية . أما نيوتن فيأتى فى آخر ذلك الصف من عباقرة العلم الذين قاموا بالثورتين الكوبرنيكية والديكارتية . وقد صاغ أخيراً فى شكل رياضى كامل النظرة الآلية فى الطبيعة فحقق تلك العملية الفيزيائية التركيبية العظيمة الأولى التى ارتكز إليها العلم فيما بعد ، والتى بقيت ثابتة غير متغيرة إلى أن ظهرت فى أيامنا هذه ثورة جديدة أخذت تطالب بحق تغييرها . وأما لوك فيأتى كدافع ووريث للصراع الكبير الذى حصل فى القرن السابع عشر من أجل تحقيق الحريات الدستورية والحقوق والتسامح . وتعود الشعبية الواسعة التى تمتعا بها فى عصرهما إلى نجاحهما فى التعبير المنتظم عن الأفكار

التى كانت ملكاً شائعاً للناس عام ١٧٠٠ . ويمكن القول من ناحية أخرى بأن لوك ونيوتن يقفان على عتبة حقبة جديدة ، فيحمل نيوتن لواء الدعوة إلى علم الطبيعة ويحمل لوك لواء الدعوة إلى علم الطبيعة الإنسانية . وتدفقت من وحيهما المآثر الكبيرة فى عصر التنوير . وعلى هدى تعاليمهما أخذ الناس يحولون معتقداتهم ومجتمعهم إلى ما نعرفه اليوم .

ولما امتلك الناس طريقة علمية ناجحة ، هى مزيج من الرياضيات والاختبار ، وضماناً للحقيقة باعتبار أن العقل سلطة فردية وكلية معاً ، فقد أخذوا على عاتقهم مهمة كشف نظام طبيعى يتسم بوجوب البساطة والشمول فى آن واحد . قال فونتنيل Fontenelle وهو الذى عمم بين الناس المذهب الديكارتى — : « ليست الروح الهندسية مرتبطة بالهندسة بحيث لا يمكن إخراجها منها ونقلها إلى حقول أخرى . فلو سطرت يد مهندس كتاباً فى الأخلاق أو السياسة أو النقد ، وربما أيضاً فى البلاغة ، لجاء أدق مما يكتبه سواه . هذا إذا افترضنا التساوى فى الأمور الأخرى »[1] . وقد حقق إسحق نيوتن عملية تركيبية ناجحة من المبادئ الرياضية فى الطبيعة ، حتى إنه طبع الحقل الفكرى بكامله بالمثل الأعلى فى العلم الرياضى وبالتوحيد بين ما هو طبيعى وما هو عقلى . وجرت بوحى لوك محاولة كشف وصوغ لعلم فى الطبيعة الإنسانية والمجتمع الإنسانى ، ولفقد التقاليد الدينية والاجتماعية القائمة على ضوء ما ظهر أنه عقلى ومعقول . أما الفكرتان السائدتان فى القرن الثامن عشر وهما الطبيعة والعقل — واللتان كان لهما فى ذلك العصر أهمية لا تقل عن أهمية فكرة التطور فى القرن الأخير — فقد أخذتا معناهما من العلوم الطبيعية . وحين طبقتا على الإنسان قادتا إلى محاولة كشف فيزياء اجتماعية . فقد دخل الإنسان ومؤسساته فى نظام الطبيعة وفى نطاق الطريقة العلمية المعترف بها . وشبهت العلوم الاجتماعية المخترعة حديثاً بالعلوم الفيزيائية فى جميع الأمور . ونشأت فكرة نظام اجتماعى بسيط شامل يجب أن يفسح مجالٌ حرٌ فيه لنشاط كل

إنسان . وسندرس الآن هذه العملية التركيبية الكبيرة التى تمت فى القرن الثامن عشر مع أهم تشعباتها . مبتدئين بالنظام العقلى للعالم — كما عبر عنه فى نظام نيوتن فى الطبيعة — والطريقة العلمية ، والمثل العليا العلمية ، ثم ننتقل لنتتبع تطبيقاتها فى الدين ، وفى علم الطبيعة الإنسانية الشامل الذى تضمن علماً عقلياً فى العقل ذاته ، وفى المجتمع والأعمال التجارية والحكومة والأخلاق والعلاقات الدولية .

نجاح التأويل الرياضى للطبيعة :

إن الحقيقة البارزة التى تلون كل اعتقاد آخر فى هذا العصر الذى سادت فيه فكرة العالم النيوتونى هى النجاح الهائل الذى أحرزه التأويل الرياضى للطبيعة . لقد رأينا كيف وجد غاليليو أن بوسعه قياس الحركة والتنبؤ عنها بتطبيق لغة الرياضيات على كتاب الطبيعة . وكيف أن ديكارت عمم ، بالاستناد إلى طريقته وما لاقته من نجاح مبدءاً كلياً فى البحث العلمى ، وصورة جارفة تمثل الكون وكأنه آلة كبيرة . وكيف أن هذين المفكرين توصلا إلى مفهوم لقوانين طبيعية متسقة هى آلية فى جوهرها . لكن صورة ديكارت الكونية كانت هيكلا غير مكتمل ، ولم تكن الرياضيات والمشاهدات الفيزيائية ، قد تقدمت إلى الحد الذى كان يمكنه من إكماله قبل أن اعتصره الموت المبكر . فترك لتلامذته نظاماً فى العالم قدمه كافتراضٍ موقت ، دون أن يفسح له الوقت مجالا للتثبت منه بوساطة تلك الاختبارات الدقيقة التى أخذ يقر أكثر فأكثر بضرورتها لتحديد أى من الحوادث المشاهدة الحقيقية قد وقعت فعلا بين الحوادث الكثيرة المحتملة التى يمكن استنتاجها من المبدأ الآلى . والفضل فى الكشوف التى جعلت عمل نيوتن ممكناً لا يعود إلى الديكارتيين المتشددين الذين قبلوا الهيكل الذى وضعه ديكارت كشىء نهائى دون أن يحاولوا التحقق منه بالطريقة التى وضعها معلمهم ، وإنما يعود إلى مفكرين أكثر إبداعاً من

هؤلاء . وأولئك هم الذين اتفقوا مع غاليليو بتشديده على التجربة ، فأحجموا لمدة جيل كامل عن تقديم فرضية عامة . وقد كانت المآثر التى حققتها الرياضيات فى حقلى السوائل والغازات موفقة بصورة خاصة . واخترع توريشللى Torricelli — أحد تلامذة غاليليو — ميزان ثقل الهواء (البارومتر) عام ١٦٤٣ ووزن الجو . وجاء باسكال Pascal بعد أربع سنوات فأكد قياساته بوساطة تجربته الشهيرة حين حمل البارومتر إلى أعلى الجبل ولاحظ الضغط الجوى المتناقص . ويعود إلى باسكال أيضاً الفضل فى وضع قوانين ضغط السوائل بينما استطاع روبرت بويل Robert Boyle الذى درس على غاليليو أن يكشف قانون ضغط الغازات . ومن المهم أن نلاحظ أنه بعد مرور عشرين سنة استعملت هذه الحقائق فى الآلات لرفع الماء . وفى نهاية العصر أخذ محرك نيوكومن Newcomen البخارى فى تطبيق قوة البخار على الصناعة . وقد طبقت الرياضيات على الضوء أيضاً بشكل عجيب ، وتوسع العالم الهولندى هويجنز Huygens بشكل منتظم فى علم الضوء الذى كان كل من ديكارت وكبار قد شرعا فيه . وجاء نيوتن فأعطاه صيغته الكلاسيكية . وقد قاس رومر Roemer سرعة الضوء فعلا عام ١٦٩٥ .

فى جميع هذه الأعمال كانت الرياضيات والتجارب حليفين ناجحين . وتمثل روح العلم الجديد بتأسيس الجمعية الملكية فى لندن عام ١٦٦٢ « من أجل تنشيط العلم الفيزيائى الرياضى التجريبى » . وكانت هذه المؤسسة التى طالما ألحّ ديكارت فى المطالبة بها من أجل التعاون العلمى قد تأسست بوحى من بيكون الذى كان يتوق إلى مؤسسة علمية كبيرة فى المستقبل . لكنها اتبعت بحكمة طرق غاليليو الرياضية أكثر من أساليب علماء عهد اليصابات القائمة على مجرد الأبحاث التجريبية . فلئن ارتكز العلم على التجريب فإن غايته الرئيسية كانت ترمى لمدة قرن آخر على الأقل إلى ربط حوادث الطبيعة المشاهدة بالقانون الرياضى . ثم إن العضو البارز فى الجمعية الملكية روبرت

بويل Robert Boyle – الذى سبقت الإشارة إليه – يقتسم مع هويجنز الفخر فى أنه كان أكبر باحث ظهر بين غاليليو ونيوتن . فقد تمكن أن يجمع خيوط الكيمياء السحرية والفيزياء الرياضية . وقد كان لتعميمه لطريقة غاليليو فى التجريب الرياضى تأثير قوى فى نيوتن . وفى عام ١٦٧٤ كشف مايو Mayow وهو عضو آخر من أعضاء الجمعية – الأوكسجين . مع أن قرناً مضى على هذا الكشف قبل أن يستطيع كل من بريستلى ولافوازيه Lavoisier أن يركزاه فى علم كيموى .

عملية نيوتن التركيبية الرياضية :

تم كل هذا العمل التجريبى ، فضلا عن تقدم واسع فى النظرية الرياضية ، خلال جيل واحد بعد موت ديكارت . لكن واضع علم القرن السابع عشر الكبير ، وهو الرجل الذى حقق حلم ديكارت ، ولد عام ١٦٤٢ وهى السنة ذاتها التى توفى فيها غاليليو ، وذلك هو نيوتن . ومع أنه لم ينشر كتابه الخالد « الفلسفة الطبيعية فى المبادئ الرياضية » إلا عام ١٦٨٧ إلا أنه توصل إلى استكشافاته الرئيسية وهو فى الثالثة والعشرين من عمره . وهو يروى لنا قصة استكشافاته وقت حدوثها كما يلى – قال :

كشفت أولا النظرية الثنائية ثم حساب التمام والتفاضل ، وأخذت أفكر فى الجاذبية متوسعاً فيها حتى مسار القمر . ولما وجدت كيف أستطيع أن أقيس القوة التى تضغط بها كرة سطح محيط تدور ضمنه استنتجت من قاعدة كبلر الأولى أن القوى التى تحفظ الكواكب فى مساراتها يجب أن تكون بالمقابل كمربع أبعادها من مراكزها : وبالاستناد إلى ذلك قارنت القوة الضرورية لحفظ القمر فى مساره بقوة الجاذبية على سطح الأرض ووجدت أنهما تتقاربان جداً . وكان كل ذلك عامى ١٦٦٥ و ١٦٦٦ إبان انتشار الطاعون ، لأننى كنت حينذاك فى عنفوان الشباب مندفعاً وراء الاختراعات ودراسة الرياضيات

والفلسفة أكثر من أى وقت بعده » .[٢]

لقد شهدت السنوات الثلاثون التى مرت منذ أن نشر غاليليو « محاورة فى النظامين » تغيراً فكرياً عظيما . فحيث كان غاليليو مستمراً فى مناقشة الماضى تجاهل نيوتن المجادلات القديمة ، وتطلع بكامله إلى المستقبل واضعاً بهدوء التعريفات والمبادئ والأدلة التى كونت ذلك الحين أساس العلم الطبيعى . ويمثل غاليليو دور الهجوم . أما الظفر فيأتى بعد جيل واحد . وقد توصل نيوتن نفسه إلى كشفين عظيمين : فقد وجد الطريقة الرياضية التى يمكن بوساطتها وصف الحركة الآلية وطبقها كلياً . وتحقق أخيراً ما حلم به ديكارت . فقد توصل الناس إلى تأويل آلى كامل للعالم بتعابير رياضية استنتاجية دقيقة . ولما وضع نيوتن حجر الزاوية على هذا الشكل فى بناء القرن السابع عشر فقد طبع اسمه على صورة للكون ظلت ثابتة فى خطوطها الكبرى ، إلى أن جاء دارون . فقد أتم هيكل العالم النيوتونى الذى ظل خلال القرن الثامن عشر الحقيقة العلمية الأساسية .

وربما كان استكشاف نيوتن لحساب التمام والتفاضل استكشافاً عارضاً . فقد توصل لايبنتز Leibniz إليه بصورة مستقلة ، بالاستناد إلى هندسة ديكارت التحليلية ، بينما وصل عدد من الرياضيين الآخرين كباسكال إلى حدوده . ومهما يكن الأمر فقد كان من المحتم بعد أن جمع ديكارت الجبر والهندسة معاً أن يتقدم الناس ويطبقوا الجبر على الحركة أيضاً . فقد أظهر ديكارت طريقة التوصل إلى المعادلة التى قد تمثل أى منحن بحيث يمكن قياسه بدقة وبشكل مناسب . وقد أدى ذلك كله إلى إفساح المجال لتطبيق التنبؤ المبنى على الحساب على جميع الأشكال . لكن علم التحريك الميكانيكى ومعه أى قياس لحوادث التغير فى العالم ، يستوجب إيجاد معادلة لقانون نمو منحن أو تناقصه أى اتجاه حركته عند أية نقطة . وقد كشف نيوتن مثل هذه الطريقة لقياس الحركة والنمو المستمرين وتوصل إلى جهاز عرف

حتى ذلك الحين من أجل إخضاع العالم للإنسان . ولما كانت أية حركة منتظمة سواء حركة جسم ساقط ، أو تيار كهربى ، أو تبريد كتلة معدنية ذائبة يمكن تمثيلها بمنحن ، فقد صنع الأداة التى يمكن بوساطتها ضبط الأشكال ولكن لا وحدها فحسب بل حوادث الطبيعة — وهى الحلقة الأخيرة فى التفسير الرياضى للعالم . وبوساطتها استطاع عالم كلاغرانج Lagrange فى القرن الثامن عشر ، أو كلارك — ماكسويل Clerk-Maxwell فى القرن التاسع عشر أن يخضعا جميع الحوادث الممكنة القياس إلى عالم الرياضيات الموحد وأن يحسبا ويتنبأ ويراقبا الضوء والحرارة والمغناطيس والكهرباء .

وقد استعمله نيوتن ذاته من أجل صياغة القوانين العامة التى تحكم كل جسم فى النظام الشمسى . وتوصل كبلر سابقاً إلى قانون حركة الأجسام السماوية بالاستقراء من الحوادث المشاهدة ، كما أن غاليليو كشف بشكل مماثل قوانين الأجسام الساقطة على الأرض . وقد وحد نيوتن القانونين فى مجموعة شاملة من المبادئ ، وذلك بحسابه أن انحراف القمر عن خط مستقيم — أى سقوطه نحو الأرض — يقابل تماماً قوة الجاذبية الأرضية المشاهدة . وأثبت أكثر من ذلك أنه يمكن بالاستناد إلى فرضيته أن يستنتج رياضياً قانون كبلر فى حركة الأجسام السماوية من قانونه فى الجاذبية . وتقوم أهمية هذا فى إقامة الدليل على أن القوانين الفيزيائية التى تنطبق على سطح الأرض هى أيضاً صحيحة فى النظام الشمسى بكامله . فما سبره غاليليو ، وما اعتقد به ديكارت دون أن يستطيع إقامة الدليل عليه ، ثبت وأصبح أكثر شمولا . ومعنى ذلك أن أسرار العالم بكامله يمكن أن تبحث بوساطة ما يجريه الإنسان من تجارب ههنا على هذه الكرة . هذا من جهة . ومن جهة ثانية أن العالم آلة ضخمة متسقة مرتبطة أجزاؤها بعضها ببعض ، وأن المبادئ الأساسية لما يتم فيه أصبحت معروفة . فحركة الكوكب الهاوى وقطعة العشب الساقطة يمكن وضعهما بقانون واحد . ويمكن أن يفسر عمل كل جسم فى الكون بقانون واحد .

وقد عبر نيوتن عن هذا المبدأ الأساسى فى قاعدة شهيرة قال :

«لن نقبل بعدالآن عللاً للأشياء الطبيعية ، إلا ما كان منها صحيحاً وكافياً لتفسير ظواهرها . لذلك يجب أن نربط لأبعد حدّ ممكن ذات النتائج الطبيعية بذات العلل . إن صفات الأجسام التى لا يمكن أن تنقص أو أن تزيد ، والتى تخص جميع الأجسام التى هى ضمن نطاق تجاربنا ، يجب أن تعتبر صفات كلية لجميع الأجسام مهما كانت . لأنه لما كانت صفات الأجسام معروفه لدينا بواسطة التجارب فقط ، وجب علينا أن نعتبر كلياً كل ما يتفق مع التجارب بصورة كلية . . . ولا يجوز بكل تأكيد أن نهمل اليقين المتولد عن التجارب من أجل الأحلام والخيالات . كما لا يجوز أن نبتعد عن مثال الطبيعة وهى بسيطة ومتفقة مع ذاتها دائماً . . . ويجب علينا كنتيجة لهذه القاعدة أن نقرر بصورة كلية أن جميع الأجسام ، مهما كانت ، تحمل فى ذاتها مبدأ الجاذبية المتقابلة » .[٣]

وأخذ نيوتن يستعمل هذا المبدأ والأداة الرياضية الجديدة التى اكتسبها لكى « يخضع حوادث الطبيعة لقوانين الرياضيات »[٤] قال : « إن أسباباً عديدة تدفعنى إلى أن أميل للظن بأن جميع حوادث الطبيعة قد ترتكز على قوى تجعل ذرات الأجسام — لأسباب ما زالت حتى الآن مجهولة — إما مندفع بعضها صوب بعض ، فتتحد فى أشكال منتظمة ، أو مندفعة ومتباعدة بعضها عن بعض »[٥]. كل حادث فى الطبيعة لابد أن يفسر على ذات النمط من التفكير ، أى بالاستناد إلى المبادئ الآلية : وبرنامج العلم بكامله هو « الذهاب من ظواهر الحركات إلى بحث قوى الطبيعة . ثم الذهاب من هذه القوى لإقامة الدليل على الظواهر الأخرى »[٦].والعالم آلة واسعة دائمة الحركة ، كل حادث فيه يمكن أن يستنتج رياضياً من المبادئ الأساسية لفعله الآلى . واستكشاف هذه العلاقات الرياضية هو هدف العلم : والكون نظام كبير منسجم . لكنه لا يقوم على مرتبية الأهداف ، كما اعتقد توما الإقوينى

والقرون الوسطى ، بل هو نظام رياضى متسق .

« إن النظام الكلى الذى نرمز إليه بعد الآن بقانون الجاذبية يتخذ معنى إيجابياً واضحاً ! فالعقل يستطيع الإحاطة بهذا النظام . وهو ليس أزلياً سرياً لكنه من أكثر الأمور بداهة . وينتج عن ذلك أن الحقيقة الوحيدة التى يمكن لوسائلنا فى المعرفة إدراكها — أى المادة والطبيعة — تبدو لنا كنسيج من الخصائص أحكم انتظامه ويمكن للعلاقات القائمة بينها أن يعبر عنها بلغة الرياضيات ».(٧)

أثر هذا النظام الرياضى الكبير للعالم الذى وضعه نيوتن تأثيراً قوياً فى خيال الطبقة المثقفة فى أيامه ، وانتشر بسرعة مدهشة متمماً ما كان قد بدأه ديكارت . حتى لقد طبع كتابه التقنى الصعب فى « المبادئ » Principia ثمانى عشر مرة قبل عام ١٧٨٩ . وكانت الجامعات الإنكليزية تدرسه فى آخر القرن السابع عشر . وعندما توفى نيوتن عام ١٧٢٧ دفن جثمانه بموكب ملكى . وربح برنوللى Bernoulli عام ١٧٣٤ جائزة الأكاديمية الفرنسية للعلوم تقديراً لرسالة وضعها عن نيوتن . وفى عام ١٧٤٠ منحت آخر جائزة لأحد المدافعين عن فيزياء ديكارت . وتأثر فولتير تأثراً قوياً بمذهب نيوتن أثناء زيارته لإنكلترا من ١٧٢٦ — ١٧٢٨ وعممه فى فرنسا فى رسائله الإنكليزية English letters التى نشرت عام ١٧٣٤ وفى كتابه « مبادئ فلسفة نيوتن » Elements of the Newtonian Philosophy الذى نشر عام ١٧٣٨ . وساد نيوتن منذ ذلك الحين فى فرنسا وإنكلترا على السواء . وأخذت المطابع تنشر سيلا متدفقاً من التبسيط الشعبى لمذهبه خاصاً بأولئك الذين لم يكونوا قادرين على فهم كتبه الكلاسيكية . وقبلت بثقة صورته للعالم ونتائج أبحاثه . وعند ما جاء عام ١٧٨٩ كان قد ظهر أربعون كتاباً بالإنكليزية عن « المبادئ » وسبعة عشر كتاباً بالفرنسية ، وثلاثة بالألمانية وأحد عشر باللاتينية ، وواحد بالبورتغالية وواحد بالإيطالية ، وقد طبع عدد من هذه الكتب طبعات عديدة مثل كتب ديزاغولييه Desaguliers وبنجمان مارتن — Benjamin Martin وكتاب

فرغسون Ferguson « محـــاضرات للسيدات والسادة » Lectures for Ladies and Gentlemen وكتاب الكونت الوغروتى Cound Alogrotti «النيوتونية للسيدات » Le Newtonianisme pour les Dames وأصبح اسم نيوتن رمزاً لما سمى بصورة آ لة الكون العلمية ، وهى آخر ما توصل إليه فى العلم ، وهى إحدى تلك المفاهيم « القبلية » التى قبلت من غير نقد وقررت إلى حد بعيد التفكير الاجتماعى والسياسى والدينى فى ذلك العصر بالإضافة إلى التفكير العلمى الدقيق . كان نيوتن هو العلم . وكان العلم هو المثل الأعلى للقرن الثامن عشر .

طريقة علم نيوتن :

ومن هنا أصبح لطريقة العلم الفيزيائى الجديد كل الأهمية ؛ لأن الناس أخذوا يطبقونها فى كل حقل من حقول البحث . وكما أن نجاح علم الحياة بتوجيه دارون قاد إلى إدخال طريقته فى جميع العلوم الاجتماعية ، ونجاح علم النفس القريب العهد قاد بدوره إلى تطبيق طرائقه على مستوى أوسع ، هكذا العلوم الاجتماعية التى تتجه دوماً بسبب عدم وجود طريقة أكيدة لها خاصة بها ، إلى العلم السائد لتقترض منه ، فقد كانت بكليتها فى عصر التنوير خاضعة لأحكام الطريقة الفيزيائية الرياضية على وجه التقريب . ومن هنا كان فحص تلك الطريقة على غاية من الأهمية . ومع أن التجريب أدخل عليها وأصبح واحداً من أقسامها كما زادت أهميته فى العلم بتقدم العصر ، فإن ما استعيد كان بأكثريته الساحقة استنتاجياً ورياضياً ؛ ويمثل هذا الاتجاه سبينوزا الذى رأيناه يحاول فى كتابه الأخلاق أن يعالج أهواء الناس ودوافعهم كما لو كانت قسما من نظام هندسى . ولم يكن العلم الجديد حتى ذلك الحين قد دفع بالناس لأن يهملوا المثل الأعلى التومائى والأرسطوطاليسى فى مجموعة من المعرفة قد تكون استنتاجية كلية معصومة عن الخطأ ومشكلة لنظام منطقى واحد كبير . بل جل ما حققه هذا العلم الجديد هو أنه غير نوع منهج البحث من الاعتماد على المنطق القياسى الأرسطوطاليسى إلى

الارتكاز على القضايا الهندسية الأقليدية كما فعل ديكارت وسبينوزا . وهو علم كان يطلب منه أن يكون مؤسساً على عدد ضئيل من البديهيات الثابتة الصحة — كالهندسة — ينحدر منها كل قانون فى الطبيعة بشكل استنتاجى . ومما يميز المثل الأعلى العلمى فى القرن الثامن عشر أنه مهما اعتمد على الاختبار لاستيحاء هذه البديهيات ولصياغة القوانين المعينة التى تحكم الحوادث ، فما من قانون كان يعتبر ثابتاً ونهائياً إلا بعد أن ينخرط فى نظام استنتاجى كلى كهذا النظام . وقد أعطى نيوتن حافزاً قوياً لهذا المثل الأعلى عند ما أثبت رياضياً أن قانون كبلر الاستقرائى فى حركة الكواكب السماوية لابد أن يستنتج من مبدإ الجاذبية العام . وفعل سحر الفيزياء الرياضية الظافرة بالناس فأخذوا فى التفاؤل ، واعتقدوا أن مثل هذا العلم الكامل المعصوم عن الخطأ لابد له أن يستنفد سريعاً جميع التجارب وأن يستغنى عن كل دعوة إلى التجربة . فظهر عالم الواقع أبسط حينئذ . ولم يكن الناس قد كشفوا بعد أن البحث التجريبى يثير من المشاكل أكثر مما يحل لذلك كان من السهل أن يؤملوا بصورة سريعة بأسلوب لا تجريبى . وكان الجميع — باستثناء أولئك الذين كانوا يحققون بالتجريب كشوفاً جديدة فى الفيزياء — يعتقدون مع ديكارت خلال العصر بكامله — أن أضمن أساس للحقيقة لم يكن فى الاتجاه إلى بينة الحواس التجريبية المعرضة للخطأ ، والتى كثيراً ما ثبت خطؤها ، وإنما فى الحدس الواضح للبديهيات الهندسية . فبوساطة الحدس نعرف ، بوثوق مطلق ، أن الكل يساوى مجموع أجزائه ، وأن الخط المستقيم هو أقرب مسافة بين نقطتين : وجرياً على ذلك يؤمل أن تكشف بديهيات كهذه فى علم التحريك والأخلاق والسياسة والدين . حتى إن لوك الذى كان ينادى من بعض الوجوه ، بمفهوم مختلف للعلم كان يرجو أن يطبق مثل هذا النظام الاستنتاجى فى الدين والأخلاق . فالمذهب العقلى من النوع الهندسى كان هو الطريقة الشعبية الفكرية فى عصر العقل .

وسنقتفى تأثير هذه الطريقة العلمية فى العلوم الاجتماعية المخترعة حديثاً ونلحظ تأثيرها فى كل حقل من الحقول . ويمثل روسو المثل العليا الشعبية الاجتماعية للعصر تمثيلا نموذجياً . فقد ابتدأ من بعض البديهيات الأساسية كالقول بأن جميع الناس يولدون أحراراً متساوين ، واستنتج منها نظاماً ثورياً فى السياسة . وفعل مثله الاقتصاديون الفيزيوقراطيون ، الذين ابتدأوا من بديهيات الملكية ، الملكية الخاصة والحرية الفردية ، واستنتجوا منها علماً هندسياً فى الاقتصاد . وقد نالت أمثال هذه المفاهيم نجاحاً هائلا ، إذ أصبحت بمثابة ركيزة لقلب الأفكار القديمة والتمهيد لنظام أفسح مجالا حراً للطبقة المتوسطة الناشئة . لكنها أثبتت فى القرن التاسع عشر ، عجزها عن بناء نظام اجتماعى جديد وسببت إلى اليوم أضراراً لا توصف ، بسبب تجاهلها الكبير للحقائق القائمة فى المجتمع البشرى .

تقدم الطريقة التجريبية :

ظلت العلوم الاجتماعية استنتاجية محافظة . أما العلوم الفيزيائية فقد زاد اعتمادها على التجريب ومهدت الطريق لما تم فى القرن التالى من الالتفات إلى طرقها الاستقرائية الجديدة والاستعانة بها . وكان غاليليو قد شدد على التحليل التجريبى للحوادث الطبيعية كأساس للقانون الآلى بكامله وكمحك نهائى له . حتى ديكارت الذى كان له من الفضل على هذا المذهب العقلى أكثر مما كان لأى إنسان آخر ، كان شديد الوعى لضرورة الاعتماد على التجريب فى هذين الحقلين ، مع أنه أمل أن يكون العلم المكتمل استنتاجياً . وقد قام نيوتن نفسه بوحى من ديكارت الرياضى وبويل التجريبى — بتوفيق بين هذين العنصرين . وكانت طريقته تستند على تحليل الحقائق المشاهدة بغية التوصل منها إلى مبدأ أساسى ، ثم استخراج النتائج الرياضية لهذا المبدأ ، ثم التثبت أخيراً بالملاحظة والتجربة أن ما يستنتج منطقياً من المبدأ يتفق مع التجربة .

والحقيقة أن نيوتن يتميز بالحذر الذى يتمثل فى تشديده بأن الإيمان بتأويل الطبيعة رياضياً يجب أن يخضع للتجريب فى كل خطوة حتى يمكن التثبت منه . ويعارض نيوتن فى الصورة الكونية التى رسمها ديكارت مشدداً أن مثل هذه الفرضيات التأملية لا مكان لها فى العلم الدقيق . فالمبادئ الصحيحة يجب أن تستنتج من الظواهر المشاهدة ذاتها . « وما يستنتج من الظواهر يجب أن يدعى فرضية . والفرضيات سواء كانت طبيعية أو ميتافيزيقية ، وذات صفات خفية ، أو آلية لا مكان لها فى الفلسفة التجريبية . والقضايا الخاصة فى هذه الفلسفة تستنتج من الظواهر المشاهدة ثم تصبح عامة فيما ما بعد بالاستقراء »[٨] وهو يوضح فى قاعدته الرابعة للتفلسف أنه بالرغم من أن العلم يتألف من قوانين تبين سلوك الطبيعة الرياضى وحده ، مما يجعل العلم تعبيراً رياضياً دقيقاً لوقائع العالم الطبيعى ، فإن الاتفاق مع الواقع المشاهد يجب أن يظل هو المقياس الأخير لهذا التعبير . « علينا أن نتحرى فى الفلسفة التجريبية القضايا التى تجمع بواسطة الاستقراء العام من الظواهر المشاهدة بدقة خاصة أو ما يقرب منها ، وذلك بالرغم من أية فرضيات معاكسة يمكن تخيلها ، إلى أن تقع حوادث أخرى إما أن تجعل تلك القضايا أكثر دقة أو تجعلها عرضة للاستثناءات »[٩] . وهكذا نجد لدى نيوتن نفسه إقراراً واضحاً بالأهمية المتزايدة للتحقيق التجريبى . مع أن أكثر تطبيقات طريقته على غير الفيزياء كانت تميل إلى إهمال هذا الحذر .

لكن القرن الثامن عشر شهد أيضاً نشوء أبحاث علمية جديدة فى حقول أصبحت للمرة الأولى أوسع من تلك النواحى المبسطة فى الطبيعة التى تعالجها الفيزياء . واتجه الأفراد إلى جمع مجموعة كبيرة من الحقائق الملموسة الوصفية عما فى العالم من الأشياء ، وكانوا على الأغلب يكتفون بجمعها وتصنيفها . وظلت هذه المعلومات هى الأساس الذى لا يمكن الاستغناء عنه للفرضيات الكبيرة التى تميز بها العلم فى النصف الأول من القرن التاسع عشر . تلك

الفرضيات التى لم يتمكن سوى الجيل الأخير من إدخالها فى النظام الفيزيائى الرياضى العام . وكما كتب ديديرو Diderot فى الجزء الأول من الموسوعة عام ١٧٧٥ « يبدو كأنما عقول الناس قد انساقت فى حركة عامة صوب التاريخ الطبيعى ، والتشريح ، والكيميا ، والفيزياء التجريبية »[١٠]. وما سمى تساهلا « بالتاريخ الطبيعى » أصبح واسع الشعبية . وأخذ الأفراد الذين راحوا يدعون المعرفة العلمية ، كفولتير Voltaire ومختلف « الحكام المتنورين » فى ذلك العصر ، أخذوا يجمعون فى مكاتبهم نماذج من النباتات والطيور والمتحجرات والصخور وما أشبه ذلك . فعلماء الطبيعة أمثال بوفون Buffon الذى كان « تاريخه الطبيعى الكبير » فى منتصف القرن الثامن عشر مقابلا فى هذا العصر لكتاب ويلز « هيكل التاريخ » . ولامارك محافظ حديقة النباتات فى باريز . وكوفييه Cuvier عميد « مدرسة الحقائق » وسانت هيلين من زملائه Saint-Hilaine ولينياس Linnaeus المنظم الكبير لعلم النبات ، كانوا جميعاً لا يعرفون الكلل فى جمع النماذج وتصنيفها . وقام علماء طبقات الأرض كفرنر Werner وهاتون Hutton ووبليام سمث William Smith برسم خرائط الصخور ، ووضعوا الأسس لنظريات لايل Lyell العظيمة الأهمية فى العصر التالى . إلى هنا أيضاً ترجع الأسس الحقيقية للكيميا التجريبية . فقد أعلن كافنديش Coyendish عام ١٧٦٦ أنه اكتشف الهيدروجين ، وعام ١٧٨٤ أعلن تمكنه من إحداث الماء تركيبياً . وعزل روثر فورد Rutherford عام ١٧٧٢ النيتروجين . واكتشف بريستلى Priestly عام ١٧٧٤ الأوكسجين . أما لافوازييه فإنه باستعماله المستمر للميزان الدقيق ، أسس علم الكيميا الكمية ووزن الأوكسجين والحامض الفحمى بدقة . وهكذا مهد الطريق لدالتون Dalton فى مطلع القرن التالى لكى يضع النظرية الذرية على أساس رياضى نهائى مفتتحاً بذلك البحث الكيميوى الحديث .

وأخيراً أصبحت ملاحظته الطبيعية بعناية ، كما أصبح التجريب الدقيق

موضع احترام كالفيزياء الرياضية . كتب بوفون Buffon داعياً إلى مثل هذا التحرى يقول : « إن العلم الصحيح الوحيد هو معرفة الوقائع . والحقائق الرياضية إنما هى حقائق تعريف فحسب وهى اعتباطية تماماً عكس الحقائق الطبيعية »[11]. وهيوم Hume يرمز إلى هذا التحول من روح القرن السابع عشر إلى روح القرن التاسع عشر حين يصر أن ضد كل حقيقة واقعية أمر ممكن ، وأن أى مقدار من التفكير الاستنتاجى بالاستناد إلى المبادئ الأولى لا يستطيع أن يقرر سلفا السياق الذى ستتبعه الطبيعة . إن التفكير التجريبى وحده هو الذى يستطيع أن يقرر حقائق الواقع . والاختبار وحده هو الذى يعلم الناس أن النار تحرق وأن الماء يطفئ . وجميع رياضيات العالم لا تساعد شيئاً فى معرفة مثل هذه الحقائق . والحقيقة أن العقل ذاته يبنيه الاختبار . حتى لقد شعر عالم فيزيائى كهولباخ Holbach عام ١٧٧٠ « أن الملكة التى لدينا والتى بها نكتسب التجربة ونتذكرها ، ونعيد للذاكرة نتائجها ، تشكل ما نشير إليه بكلمة العقل . وبدون التجربة لا يكون العقل أبدا » [12].

كان أبرز من شرح نظريات الطريقة التجريبية فى عصر العقل ديديرو ناشر الموسوعة الفرنسية الكبرى التى ظهرت بين ١٧٥١ و ١٧٧٧ . وكانت الكتاب البارز الذى عمم بين الناس جميع الأفكار العلمية الجديدة . ثم إن كتابه « أفكار فى تأويل الطبيعة » الذى ظهر عام ١٧٥٤ يستحق أن يصنف مع كتاب باكون « المعيار الجديد » ومع كتاب ديكارت « بحث فى المنهج » Discours de la Méthode باعتباره كتاباً كلاسيكياً فى الطريقة العلمية .

« لدينا ثلاث وسائل رئيسية : ملاحظة الطبيعة والتفكير والتجريب . فالملاحظة تجمع الحقائق والتفكير يربطها بعضها إلى بعض والتجريب يستوثق من نتيجة الترابط . . . لقد ميزنا بين نوعين من العلم : هما النوع التجريبى والنوع العقلى . على أعين الأول غشاوة ولذا فهو يسير متلمساً طريقه ، ويتمسك بكل ما يقع بين يديه ، ويجد أخيراً أشياء ثمينة يسعى لأن يخلق

مشعلا منها . ولكنه لم يستفد من مشعله هذا قدر ما استفاد خصمه من تقدمه الحذر ، وهذا ما كان واجباً حصوله . فالتجريب تتكاثر حركاته إلى ما لا نهاية. فهو فى فعل دائم ، وهو يبحث عن الظواهر حين يبحث العقل عن المقايسات . والعلم التجريبى لا يعرف ما سيتم أو ما لن يتم كنتيجة لعمله . لكنه لا يتوقف عن العمل . ومن جهة أخرى يزن العلم العقلى الإمكانيات ، ويلفظ الأحكام ، ويقف عند ذلك . فهو يقول بجرأة « لا يمكن أن يتحلل النور » أما العلم التجريبى فيسمع ويظل صامتاً لأجيال كاملة ، ثم يعرض المنشور فجأة ويقول « لقد تحلل النور » [١٣] .

لكن ديديرو قلل من أهمية الرياضيات حتى فى البحث التجريبى قال : نحن على عتبة ثورة كبيرة فى العلوم . وإذا حكمنا بالاستناد إلى ما يبدو من ميل عند أكبر المفكرين للأخلاق ، والآداب ، والتاريخ الطبيعى ، والفيزياء التجريبية فإنى أجرؤ على التنبؤ أنه لن يبقى فى أوروبا ثلاثة رياضيين كبار بعد انقضاء مائة سنة . وأن العلم سيقف حيث تركه علماء أمثال برنوللى Bernoulli واويلرز Eulers وموبرتوى Maupertuis وكليرو Clairaut وفونتين Fontaine ودالامبير D'Alemberts . فسيتم بناء أعمدة هرقل ولا يذهب الناس إلى أبعد من ذلك . وسيخلد أعمالهم فى الأجيال المقبلة كأهرامات مصر التى توقظ فينا بضخامتها وما نقش عليها من حروف هيروغليفية ، فكرة رهيبة عن قوة الرجال الذين بنوها وعن مواردهم [١٤] .

لقد كان ديديرو هو الذى أنقذ فرنسيس بيكون Francis Bacon من الإهمال الذى لحقه مدة قرن من جراء بغضه للرياضيات وخلق الأسطورة القائلة بأنه هو المؤسس الحقيقى للطريقة العلمية الجديدة . وترجع شهرة بيكون إلى أيام هذا الاهتمام الجديد بالبحث التجريبى . وكان ديديرو Diderot نفسه مقتنعاً بوجهة نظر بيكون وشديد الاهتمام بتطبيق المعرفة العلمية عملياً لتأمين الرفاه المادى للإنسان . ولعل أبرز ناحية فى موسوعته هى الطريقة التى طرح

بها جانباً الاهتمامات الفكرية التقليدية وشدد على الفنون الآلية والصناعات ، ولما كانت التطورات الصناعية قد بهرته فقد كان يصرف أياماً فى دكاكين الصناع يرسم صوراً لكل نوع من أنواع التقنية التطبيقية للوحات الأحد عشر مجلداً ، التى أحدثت ذلك الانطباع القوى على مشتركيه . كانت روحه روح الثورة الصناعية التى أخذت تظهر فى بريطانيا .

وعلى ذلك نشأ مثل أعلى علمى جديد من هذه الناحية التجريبية للطريقة العلمية يختلف عن المذهب العقلى الرياضى السائد . ومع أنه لم يسيطر على خيال العاملين فى العلوم الاجتماعية الجديدة — باستثناء أفراد قلائل بارزين من أمثال هيوم Hume — لكنه كان مقدراً له مع ذلك أن يؤدى عند انقضاء العصر إلى ثورة جديدة فى هذه العلوم أيضاً ، ويفتح السبيل لروح القرن التاسع عشر وطرائقه فى علم الإنسان . وأخذ هذا المثل الأعلى العلمى الجديد فى القرن الثامن عشر اسم المذهب التجريبي . وتبناه كانط Kant فى نهاية العصر وأعطاه اسماً جديداً هو مذهب الحوادث . وجده القرن التالى بعد أن نعته كونت Comte بالمذهب الوضعى . مما لا ريب فيه أن هذه الاتجاهات الثلاثة اختلفت كثيراً فيما بينها . لكنها اتفقت على نوع من المعارضة الأساسية للمثل الأعلى الرياضى العقلى الذى قلنا إنه كان مسيطراً إجمالاً خلال القرن الثامن عشر وساعياً لأن يحقق تكيفاً ينسجم إلى حد كبير مع طرائقه ونتائجه التى أقر لها بالنجاح .

مشكلة المعرفة والمثل الأعلى العلمى الجديد :

نصل هنا إلى مشكلة فكرية تعتبر من أشد المشاكل صعوبة ومناقضة فى تاريخ الفكر . فالمفاهيم والطرائق التى كان يستعملها الباحثون العلميون للظفر بعوالم جديدة من الحقائق والقوانين — مهما كانت أسسها النهائية والنظرية — كانت دون ريب بالغة النجاح فى تمكين الناس من السيطرة على محيطهم

الطبيعى واستخدامه . غير أن هذه الطرائق ذاتها أرغمت المفكرين أن يثيروا سؤالاً حول هذه المعرفة العلمية الجديدة وموضوعها الحقيقى وعلاقتها الواقعية بعالم زعمت أنها تصوره . ولم يعترض أحد على ما فى هذه المعرفة من نفع وأهمية وآفاق لا تحد ، ولم يدع الناس فرصة الهواجس والمخاوف التى ساورتهم حول طبيعة العلم وأسسه فى أن تعوقهم عن متابعة هذا العلم بنشاط عظيم ، طالما كانوا مرغمين على الاقتناع بأنه لابد أن يكون له مقدار كبير من الصحة الواقعية . لكن العصر ذاته الذى شهد مثل هذا النمو البالغ فى المعرفة العلمية ، قد ساوره هم عميق ناجم عما اختبره من الصعوبة فى أن يفهم كيف يمكن أن يتسنى للعقل الإنسانى أن يدرك هذا العلم ويحيط به إحاطة واضحة . وقد يمكن تفسير هذا التناقض إلى حد ما إذا أدركنا أن العلماء يحاولون اكتشاف نوع من المعرفة كانت طرائقهم فى ذاتها تجعل الوصول إليها أمراً مستحيلاً : فقد كانوا يحاولون بالطرائق العلمية الحديثة التوصل إلى نظام مطلق للحقيقة مستقل تماماً عن أية حدود للقوى العقلية التى يمتلكها الإنسان ، وهو مخلوق بيولوجى ناقص فى أساسه . وبكلمة أخرى كانوا يحاولون الوصول إلى الفهم والتفسير الشاملين الكاملين اللذين لا يتسنيان إلا لله ، بطرق يمتلكها كائن ليس آلهاً ولكنه حيوان عاقل . كان مثلهم الأعلى ما يزال نظاماً قائماً على الوحى السماوى مع أنهم طرحوا طريقة الوحى . فقد وجدوا المعرفة ، وكانت معرفة صحيحة على وجه التأكيد . ولكن اتضح لهم على التدريج وبشكل مؤلم ، أن المعرفة التى كان يمكنهم أن يجدوها والتى كانوا يجدونها بالفعل هى نوع من المعرفة مختلف عما كانوا يظنون أنهم واجدوه . أما إذا تساءلنا عن نوع هذه المعرفة لوجدنا أن الناس مختلفون فى أمره حتى فى يومنا هذا . لكنهم كانوا مضطرين للتسليم بأنها لم تكن مطلقة ولا مستقلة عن الطبيعة البيوليوجية التكيفية الخاصة بالحيوان الإنسانى . ولقد احتاج الأمر إلى أكثر من مرور قرنين على الطريقة العلمية المعدلة ، لتفرض مفهوماً معدلاً للمثل

الأعلى فى المعرفة العلمية والغاية لم تبلغ بعد . ولكن إن كان لنا أن نفهم الغموض والمساعى المبهمة التى قام بها الناس خلال ذلك العصر يجب أن نحاول الصعب من تقفى آثار التغيرات فى ذلك المثل الأعلى العلمى . إن أمراً واحداً فقط ظل أكيداً : وهو أن الناس كانوا يستكشفون معرفة هامة نافعة وأن أساليبهم كانت ناجحة . أما لماذا كانت ناجحة ، وماذا كشفت ، فأمور لم توضح نهائياً بعد .

نشأ الاضطراب فى بادئ الأمر لأن غاليليو وديكارت بصورة أكثر انتظاماً منه ، وهما اللذان كشفت لهما طرائقهما عالم مادة متحركا وخاضعاً لقوانين رياضية ، لم يجدا فى ذلك العالم مكاناً لما كان يعتقد أنه نفس الإنسان وعقله . وكان وراءهما التقليد الإغريقى والمسيحى الطويل القائل بوجود ذات تامة ضمن الجسد الإنسانى تراقب بشكل منفعل ما يجرى فى العالم كما يراقب المتفرج صوراً سينمية متحركة ، وأن المعرفة فى أساسها هى فى رؤية هذه الصورة التى تشبه العالم . وهذه الملاحظة المنفعلة تكون التجربة ، التى إذا شخص العقل صوبها أدرك أشياء الطبيعة وحوادثها . كان هدف العلم أن يفهم القصد من وجود الأشياء على الشكل الموجودة عليه . أى أن يكشف منافعها فى الاقتصاد الطبيعى .

ولم تنشأ صعوبات طالما أن العلم فى مضمونه ظل أرسطو طاليسيا على هذا الشكل، وظلت الأشياء تفترض أن تكون تماماً كما تبدو صورتها للعقل : فالماء مثلا كان سائلا رطباً عديم الشكل له حرارة معينة تنتج عنه فوائد جمة واضحة لا بالنسبة للإنسان فحسب ولكن بالنسبة للأشياء الأخرى التى يلمسها . لكن غاليليو كشف عن عالم جديد : وبدا الماء الآن : على أنه ليس شيئاً آخر سوى عدد من ذرات مادية تتبع حركتها قوانين معينة وليس من صلة بين منافعه وبين البحث العلمى . فإذا لم تعد صفات الرطوبة والبرودة وأشباهها ، ومنافع الماء عن خصائص الماء ذاته وجب إذن أن تكمن لا فى

الماء بل فى العقل الذى أدرك الماء . وقاد ديكارت الطريق دافعاً جانباً بهذه الصفات المضايقة لعالم الطبيعة الرياضى ، إلى شىء مستقل كل الاستقلال ومتميز كل التميز ، وهو العقل ، الذى جعل منه نوعاً ثانياً من الجوهر كان يستخدمه كالمستودع فيلقى فيه أية عناصر فى التجربة لم تجدها الفيزياء فى الطبيعة الميكانيكية . ولما كان مهتماً بالبحث عن خصائص الطبيعة الرياضية ، وكان يعتقد أن معرفة تلك الطبيعة فى المحط الأخير ترتكز لا على التجربة ، وإنما على بدهيات الهندسة وعلم التحريك التى يدرك صحتها العقل بنوع من الحدس — فلم يزعجه بشكل خاص ما نجم عن استعمال هذه الطريقة من تمايز بين العالم الذى يصفه العلم وصورته التى يراها العقل بالتجربة بجميع صفاتها ومنافعها وأهدافها . وكان مهتماً لإقامة الدليل على أن هذه البدهيات والنظام المشتق منها قد تضمنت الخطة التى بنى العالم عليها . وحاول أن يظهر ولكن بدون نجاح بأن آلهاً حكيماً عاقلاً خلق عقل الإنسان بحيث إن ما يحسه بصورة حدسية صحيحاً ، يمكن الاعتماد عليه فى التجربة الواقعية . أما من جاءوا بعده وخاصة سبينوزا فقد أهملوا محاولة البرهان على هذا الاتفاق وافترضوا بجرأة أن ترتيب الأفكار العلمية عند الناس هو فى طبيعة الأشياء مماثل تماماً لترتيب الأشياء فى العالم . لكن الهوة بين العقل الملاحظ — وهو نوع من الجوهر — وبين العالم الذى يصفه العلم — وهو نوع آخر مختلف تمام الاختلاف ازدادت وضوحاً . فالصورة التى يدركها العقل بالتجربة ، والعلم الحقيقى الذى تصوره الفيزياء ظهرا مختلفين تمام الاختلاف . فكيف يستطيع العقل إذن أن يكون واثقاً بأن فيزياءه كانت معرفة أصيلة للعالم الذى يعيش الإنسان فيه ؟ فإذا كان جل ما يدركه العقل صورة لا تشبه الصورة التى يحاول العلم إقناعه بصحتها فكيف يثق بذلك العلم ؟ ويبدى التأكيد الجرىء بأن الاثنين يتطابقان أساساً ضعيفاً ليقوم بنيان عليه .

كان الجيل الثانى من الديكارتيين شديد الاقتناع بضرورة الاعتماد

المستمر على التجربة وشهد أفكاراً عديدة سبق أن قبل الحدس صحتها ثم حطمتها التجربة ، فلم يقبل هذا التأكيد باتفاقهما . والمشكلة البالغة الأهمية بالنسبة إليهم كانت فى ملء الهوة بين الصورة القائمة أمامهم وبين معرفة الفيزياء . وجاء جون لوك ، وهو مؤمن بديكارت وبأهمية التجربة معاً ، فكتب بحثه الشهير « فى العقل الإنسانى » وتناول فيه هذه المشكلة الرئيسية حول أصل العلم ، ومداه ومقدار اليقين فيه . وأثار جدلاً قوياً ضد المفهوم الديكارتى القائل بأن أصله يقوم على البدهيات الرياضية ، مظهراً بسهولة أن مثل هذه البدهيات لا وجود لها فى مثل هذا العالم الواقعى ، وان المبادئ الأولى يجب أن تتأتى من ملاحظة حقائق التجربة . ولكن لما كان ديكارت قد أرجع إلى العقل جميع هذه الحقائق ، مخرجاً إياها من عالم الطبيعة ، فقد انساق لوك إلى الخطوة البالغة حين أكد أن التجربة هى عقلية بالدرجة الأولى لا طبيعية ، وأن صورتها هى داخل العقل ذاته . وطبيعى أن ذلك أدى إلى إلى معضلة لا تحل . إذ كيف يستطيع العقل أن يخرج من ذاته إلى عالم فيزيائى رياضى حقيقى ، على حين أنه مسجون إلى الأبد داخل جدرانه ؟ وكيف نستطيع الذهاب من الإحساسات إلى الفيزياء ؟ ولما كان شديد الاستقامة ليدعى أنه وجد حلاً حيث لا يوجد حل فى الحقيقة ، انتهى لوك إلى غموض يائس فى محاولته المستحيلة ، ليوفق بين مفهومه لطريقة المعرفة التى تبتدئ داخل العقل ، وبين مثله الأعلى الديكارتى بوجود فيزياء رياضية يقينية تصف الطبيعة . وكانت نتيجته الموقتة أنه لا يمكن التوصل إلى مثل هذا العلم ، وأن أكثر ما يستطيع المرء أن يصل إليه معرفة يرجح صدقها . وهو نور ضئيل يكاد بصعوبة يكفى ليسدد خطوات الناس فى سلوكهم .

وهكذا اندفع القرن الثامن عشر ساعياً لإيجاد علم مهما يكن عملياً ونافعاً ، فإنه بعد أن أخضع للفحص والنقد أخذ يتداعى ليصبح مجرد خلق من صنع الخيال قد تكون له علاقة بالعالم المنفصل عن عقل الإنسان أو لا تكون .

أما المحاولات التى أجريت لسد الهوة فقد أثبتت أننا إذا ابتدأنا من افتراضات لوك فلا بد أن ننتهى إلى كانط Kant . وأنه مهما كان مقدار اليقين فى العلم الذى لدينا فهو لا يلقى أى ضوء على البناء الأساسى للعالم . وبكلمة أخرى إن عقل الإنسان لا يستطيع أن يعرف حقيقة العالم كما هو ، هذا إذا كان هنالك مثل هذا العالم المنفصل عن عقل الإنسان . والطريقة الوحيدة الممكنة لمثل هذا العلم ، تحطم أى أمل فى أن يدرك موضوعه المفترض مع أننا قد نعثر على نور ذى قيمة ونحن نقوم بهذه المحاولة . ولم يبد أن الصعوبة تتناقص إلى أن نشأ علم الحياة فى القرن التاسع عشر ، فأعطى الناس مفهوماً مختلفاً فى العقل والتجربة . فإذا نظرنا إلى الإنسان كمخلوق بيولوجى ناشط فى تكييف نفسه مع محيطه الخارجى ، وإذا نظرنا إلى التجربة لا كصورة فى العقل ، بل على أنها مثل هذه العملية فى التوفيق،وإذا نظرنا إلى المعرفة لا كنسخة للعالم الحقيقى ولكن كعلاقة أكيدة بين الجسم العضوى ذى الذكاء وبين محيطه ، عند ذلك تتحول المشكلة ، حتى إذا عرضت بتعاريف جديدة بدت ممكنة الحل .

ليس من الضرورى أن نعيد هنا سرد قصة الكفاح الذى حاول الناس بوساطته التخلص من هذا التعقيد . ولكن يكفى أن نقول إنهم أخذوا تدريجياً يحسون أن موضوع العلم كما حدده ديكارت ، أى معرفة العالم الحقيقى كما هو فى الواقع ، كان مستحيلا وموجهاً توجيهاً خاطئاً ، وأن العلم يجب أن يحصر ذاته فيما يمكن التثبت منه بوساطة التجربة . وهذا يعنى أنه إذا كانت التجربة صورة — محركة فى العقل ، فالعلم عندئذ هو وصف لتلك الصورة ، وترتيب للعناصر العقلية وتتابعها فى الزمان ، وأنه لا يمكننا إقامة الدليل رياضيا أن هذه العناصر يجب أن يتبع بعضها البعض بالشكل الذى يبدو لنا ، وإنما يجب أن نقتنع بكشف نظام هذا التتابع ، وبكلمة أخرى إن مقدرتنا على صياغة فيزياء رياضية من هذه العناصر إنما هو عارض سعيد . ويشار إلى هذا البرنامج أحياناً بالظاهرية وهو المذهب الذى يشدد فى الاعتقاد بأن الأشياء والحوادث هى « ظاهرية » أو صور لا أشياء حقيقية . ويشار إليه

أحياناً بالمذهب التجريبي الذى يشدد فى أصول المعرفة فى تجربة كهذه . ويشار إليه أحياناً أخرى بالمذهب الوضعى . الذى يزعم أن موضوع العلم يجب أن يكون ما يمكن أن نعرفه بصورة وضعية فقط ، أى العلائق بين الظواهر الملاحظة . وأحياناً باللاأدرية التى تعلن أن كل معرفة بعيدة لحقيقة مستقلة يجب أن تظل مجهولة من الإنسان .

قبل معظم رجال العلم هذا المثل الأعلى العلمى حتى يومنا هذا . لكنهم فقدوا على التدريج اهتمامهم فى نوع العالم الذى فكر ديكارت أن علمه يقوم بوصفه . واقتنعوا بعالم يمكن أن يكشف بالتجريب وبعلم يصوغ نواميس ذلك التجريب ، واجدين فى ذلك الحقيقة الوحيدة التى يجب أن تكون موضع اهتمام الباحث . لذلك كانت النتيجة أنه بينما ظن الناس فى بادئ الأمر أنهم يغيرون موضوع علمهم ويطرحون عالماً حقيقياً من أجل صورة للعالم ، فقد أخذوا يتحققون الآن أنهم يغيرون طبيعته من نظام رياضى استنتاجى بالضرورة يستطيع تفسير علل الأشياء إلى وصف للحوادث التى يمكن أن تقع فى حياة حيوان ذكى ، صيغ بشكل رياضى ولكنه استنبط بالتجربة . كان العلم فى القرن السابع عشر عقلياً يستنتج الحوادث من البدهيات . وأصبح فى القرن الثامن عشر تجريبياً يصف تتابع الصور كما تعرض ذاتها فى التجربة . وأصبح فى القرن التاسع عشر اختبارياً عاملا ومؤثراً فى محيط بيولوجى .

حملة التجريبيين على التقليد :

ومع أن هذا المفهوم المتغير فى طبيعة العلم لم يتغلغل فى جميع الحقول حتى أيام هيوم وكانط قرب نهاية عصر التنوير ، وحتى ذلك الوقت ظلت العلوم الاجتماعية الشعبية محافظة تسير ببطء منتهجة الطريقة القديمة ، فقد أحدث هذا المفهوم بعض النتائج البالغة الأهمية . ذلك أن التجريبيين الذين اتبعوا لوك وسيطروا على أوروبا بهجوم خاطف كانوا نقاداً بالأساس : وهم إذا وقفوا

وجهاً لوجه أمام مجموعة من العقائد التجريبية التى كانوا ينكرونها بعمق — وخاصة فى الدين والأخلاق والسياسة فقد استعملوا طريقتهم ليرموا بالتقاليد جانباً ويمهدوا الطريق لأفكار أفضل وأحدث . وكانوا جميعاً مصلحين نشيطين حاولوا أن يزحزحوا الثقل المرهق للماضى بأن يكشفوا التاريخ الطبيعى لمنشأ الأفكار ونموها فى العقل وارتباطها بالاعتقادات والتقاليد البالية التى كانت محل الاعتراض . وجربوا أن يظهروا الأساس اللاعقلى للأشياء التى كرهوها . لكنهم حين أرادوا بناء اعتقادات جديدة وجدوا أنفسهم فى الغالب ، مرغمين على أن يعتمدوا على الطريقة العقلية من جديد . وقد قام هيوم بعقله الثاقب موضحاً أن الطريقة التى تستطيع أن تهدم الاعتقادات اللاعقلية التقليدية يمكن استعمالها بذات الشدة لانتقاد ما يحل بديلا عن هذه الاعتقادات « طبيعياً » كان أو « عقلياً » . وقد بقى للقرن التاسع عشر أن يجرب الطريقة البنائية الوحيدة الممكنة وهى التجريب الصبور الدقيق والتحقق من الفرضيات . أما فى عصر العقل فقد استعمل فولتير المذهب التجريبى ليهدم الدين القائم على الوحى والملكية المطلقة والتقشف المسيحى ، واستعمل فولتير ذاته « العقل » ليبنى لاهوتا « عقلياً » وحقوقاً « طبيعية » وقانوناً أخلاقياً « طبيعياً » . ويبدو هذا على حد من التناقض . ومع أنه من السهل أن نرى الآن السبب فى انسياق القرن الثامن عشر بكامله له ، فقد كان تناقضاً على أى حال .

أما النتائج الأخرى لهذا الاتجاه التجريبى فقد كانت أقل قيمة . فقد فصل علم النفس عن علم الحياة وأصبح عبارة عن دراسة عقيمة مجربة للحالات العقلية وتحليلها وربطها . ولما بدت كل معرفة وكأنها فى أساسها من صنع الإنسان ، أو بالأحرى من صنع العقل أكثر مما هى من نسج الحقيقة ، فقد ضعفت الثقة فى إمكانية أية مبادئ أخلاقية أو دينية . وأصبح التشديد على أهمية الاعتقاد أكثر منه على الحقيقة ، واعتبر خيراً وصحيحاً كل ما يرضى حاجات الطبيعة الإنسانية . وعولج العديد من المشاكل بالاستناد إلى علم

نفس انفعالى أكثر منه بالاستناد إلى علم حياة فاعل تجريبى .

ومع أن لوك يعتبر رمزاً لهذا الموقف التجريبى الذى كان يناضل ضد المثل العلمى القديم فإن هيوم السكوتلندى هو دون ريب أكبر رسل التجريبية فى نواحيها المفيدة والضارة معاً . وهو يجمع بين الإدراك الفائق لطبيعة البحث العلمى الجديد وطريقته والمفهوم المعاصر للنزعة العقلية الخائبة وهو موزع بين الجد والتشكك فى أن موضوع العلم ليس العالم الحقيقى بل صورة هذا العالم فى أدمغة الناس . وهو يبدو أحياناً وكأنما يهمل حقاً تمييز القرن الثامن عشر بين عالم حقيقى وصورة له ويعتبره تمييزاً عديم المعنى . ويحس أن العالم الذى يستطيع الإنسان أن يعرفه بالتجربة فيه من الحقيقة ما يكفى لجميع الأغراض الإنسانية . وهو يذهب إلى القول بأنه ما من معرفة تستطيع أن تدعى الصحة إذا لم يكن لها أساس سابق من الانطباعات الحسية . وبوسعنا أن نتخيل ما ينتج عن تطبيق مثل هذا السيف القاطع . فاللاهوت والأخلاق العقلية ، والعلم الديكارتى ، تداعت كلها أمام ضرباته . حتى إذا انتهى مما يريد خلص إلى القول بشكل حازم : « إذا استعرضنا المكاتب ونحن مقتنعون بهذه المبادئ . فأى خراب سنعمله فيها ؟ ولو أخذنا بين أيدينا أياً من كتب اللاهوت أو الكتب المدرسية فى ما بعد الطبيعة مثلا ، ورحنا نتساءل : هل يتضمن أى تفكير مجرد حول الكمية أو العدد ؟ كلا . هل يتضمن أى تفكير تجريبى حول حقائق الواقع والوجود ؟ كلا فلنقذف به فى النار لأنه لا يمكن أن يتضمن إلا السفسطة والأوهام »(١٥). لكن ما ظهر فى هذه الحقول هداماً فحسب كان فى حقل العلم وسيلة قوية للتطهير . وبالاستناد إلى المقاييس ذاتها أهملت القوة والطاقة والضرورة العلمية ، وجميع التفسيرات العقلية لما يجب أن يكون ، والعلة فى وجود الأشياء على الشكل الموجودة عليها وفعلها . ولم يبق للعلماء إلا أن يصفوا علاقات التجربة الواقعية . فالإنسان لا يستطيع أن يفسر شيئاً وجل ما يستطيع فعله أن يلاحظ ويحقق .

المثل العايا العلمية فى عصر العقل :

لكننا إذ نجد أن المذهب التجريبى قد توصل إلى مثل هذه النتائج يجب أن لا نفترض أنه أعاق بصورة جدية البناء الضخم لآلة العالم التى رسمها نيوتن ، رغماً عن إثارته شكوكاً حول وجود تلك الآلة بمعزل عن التجربة الإنسانية . وطالما يعيش الإنسان فهو يعيش فى عالم آلى كهذا . أما ما كان العالم بالنسبة لله فهو أمر قليل الأهمية . كذلك لم يؤثر المفهوم المتغير لتحديد موضوع العلم فى الخطوط الرئيسية لهذا العالم . وإذا كان عالم العلم عالماً إنسانياً فهو ما زال يحتوى كواكب تدور ، وقوانين فى الحركة والجاذبية ، لا تغير ، بل قد لا يمكن تغييرها . لقد اعتقد جميع المفكرين خلال القرن الثامن عشر أن مشهد الحياة الإنسانية يتم وسط نظام للطبيعة كبير ثابت وهندسى وآلى . وهو عبارة عن آلة ضخمة تكرر ذات الأدوار الثابتة فى حوادثها . وكانت المثل العليا التى يدينون لها ويحكمون بموجبها على جميع المفاهيم الإنسانية هى الطبيعة والعقل .

أما الطبيعة فلم تكن تعنى عالم الأشياء الجامدة المنفصلة عن الإنسان ، كما تعنى لنا بالغالب فى هذه الأيام ، بل هى كامل النظام العقلى للأشياء ، بما فى ذلك الإنسان الذى هو أهم جزء فيه .

يخدع الإنسان نفسه دائماً حين يهمل التجربة ليتبع نظماً خيالية . فهو من عمل الطبيعة . وهو موجود فى الطبيعة . وهو خاضع لقوانينها . لا يستطيع أن يخلص نفسه منها . وإنه لمن العبث أن يحاول عقله الذهاب وراء العالم المنظور . فهنالك ضرورة ملزمة ترغمه على الرجوع . لأنه لا يوجد بالنسبة للكائن الذى شكلته الطبيعة ، والذى تحيط به قوانينها . شىء وراء ذلك الكل الكبير الذى هو جزء منه والذى يحس بفعله وأثره . فالكائنات التى يصورها خياله على أنها فوق الطبيعة ، أومتميزة عنها ، هى عبارة عن خيالات تشكلت دائماً على صورة ما كان قد سبق أن رآه . بل يستحيل عليه استحالة

تامة أن يكوّن أية فكرة صحيحة عن المكان الذى تشغله أو عن شكل تصرفها . إذ لا يوجد بالنسبة إليه ، ولا يمكن أن يوجد شىء خارج تلك الطبيعة التى تضم جميع الكائنات . . . فالكون ، تلك المجموعة الواسعة من كل شىء موجود ، لا يظهر منه سوى المادة والحركة . ولا يقدم هذا الكل لتأملنا من موضوع سوى تسلسل هائل لا ينقطع من العلل والمعلولات . . . فالطبيعة إذن فى أكثر معانيها اتساعاً هى الكل الكبير ، الذى ينشأ من تجمع المادة تحت مختلف تراكيبها ، مع كثرة مختلفة من الحركات يعرضها الكون لأبصارنا (١٦) .

وهكذا لم يعد الناس ليروا فى الكون فوضى وغموضاً . بل آلة عقلية فى أساسها ومتسقة كل الاتساق . كان ذلك كشفاً بالغ الروعة . وكان من المحتم أن يتأثر الناس بالتباين بين الطبيعة والمجتمع البشرى ومؤسساته : فقوانين الإنسان إذا قورنت ببساطة قوانين الجاذبية وتنسيقها بدت عديمة الاتساق والنظام . وفكر الناس أنه إذا كانت الطبيعة أكثر كمالاً من فنون الإنسان إلى هذا الحد ، فيجب أن تكون من صنع كائن يفوق كماله كمال الإنسان بكثير ، وإذن يجب أن تكون أعظم أثر متسق أبدعه الله . هكذا نظر الناس إلى القوانين الطبيعية كقوانين حقيقية بل أوامر يصدرها الله فتطاع بحرفيتها دون أى تمرد . وتقول الطبيعة للعالم على لسان فولتير : « يا بنى المسكين ، أأخبرك الحقيقة ! لقد أعطيت اسماً لا يناسبنى على الإطلاق . فقد دعيت الطبيعة وأنا فى الحقيقة الفن (١٧) » — فنّ الله . ويلخص أحد البارزين من تلامذة نيوتن الرئيسيين الموقف كما يلى :

« العلم الطبيعى خاضع لأهداف من نوع أعلى . ويجب أن يكون تقدير قيمته فى الدرجة الأولى اعترافاً بالأساس المتين الذى يضعه للدين الطبيعى والفلسفة الأخلاقية . يسوقنا بطريقة حسنة إلى معرفة خالق الكون وحاكمه . . . إن دراسة الطبيعة هى دراسة صنعه . فكل كشف جديد يكشف لنا عن قسم من خطته . . . إن آراءنا فى الطبيعة ، مهما تكن ناقصة ، تصلح لأن تمثل

لنا أفضل تمثيل تلك القوة الهائلة المسيطرة فى كل مكان . وهى قوة تفعل بشدة وعزم ، لا تنقص منها على ما يبدو الأمكنة الواسعة المتباعدة أو الأزمنة الطويلة المتفاوتة . كذلك فهى تظهر لنا تلك الحكمة البالغة التى نراها منعكسة على التساوى فى البناء البالغ الجمال والحركات المتسقة لأكبر الأجزاء وأدقها . إن هذه الأمور التى تعكس خيراً كاملا تشكل الموضوع الأسمى الذى يفكر به الفيلسوف . وهو حين يتأمل مثل هذا النظام الكامل ويعجب به لا يستطيع إلا أن يتأثر به . ويندفع لمحاكاة هذا الانسجام الشامل فى الطبيعة »[١٨].

وحين نجد العلماء البارزين من نيوتن ومن جاء بعده يهتفون بمثل هذه العبارة لكمال الطبيعة يصبح من الطبيعى أن نتوقع من المفكرين الشعبيين من أمثال الكسندر بوب Alexander Pope تعبيراً عن هذا الدين الجديد ، وهو تعبير نجده فى « بحثه فى الإنسان » Essay on Man قال :

كل ما نراه ليس إلا أجزاء فى هذا الكل العجيب
الذى جسمه الطبيعة وروحه الله .
والطبيعة بكاملها فنّ غير معروف لديك .
فكل صدفة أو اتجاه لا تستطيع أن تراه .
وكل تنافر وانسجام لا تستطيع فهمه .
وكل شر جزئى هو بالنتيجة خير كلى .
وبالرغم من الكبرياء وضلال العقل .
هنالك حقيقة واحدة واضحة . كل شىء كائن هو حق[١٩]

هذا ما أثبته نيوتن بالنسبة للقرن الثامن عشر . وكان نيوتن أكبر مفكر عرفته الحوالى من العصور . فتغنى بوب بمديحه .

الطبيعة وقوانين الطبيعة كانت مختبئة فى الظلام .
قال الله ليكن نيوتن : فأصبح كل شىء نوراً[٢٠]

هنالك فارق واحد كبير يميز هذا العالم النيوتونى عن عالم العلم الحديث .

فى مثل هذه الآلة كان الزمن لا يعنى شيئاً . الحوادث تتبع مجراها بشكل دورى ، متممة بعضها كما تتكرر دورات الكواكب فى مساراتها فى حقب معينة . ولكن لم يكن هنالك تغير حقيقى . فالعالم كان يشكل دائماً مثل هذا النظام . وسيظل أبدا كذلك . أما التكامل أو النمو أو التطور — وهو أكبر مفهوم فرد مستحدث أدخله العصر الأخير — فلم تكن هنالك أية فكرة عنه . وكان الكون ذاته يعتبر أزليا عند بعض المفكرين الراديكاليين ، من أمثال هولباخ . ولكن منذ أن جاء نيوتن وبعده نظر معظم الناس إليه كآلة خلقت فى زمن معين . ولم يستطع الناس أن يكوّنوا فكرة عن كيفية نموه إلى أن أخذ الشكل الذى هو عليه . لذلك لم يستصعبوا تخيله وكأنه نشأ كاملاً من يد الله عام ٤٠٠٤ ق . م . كما يقول بذلك التقليد . فمجرد فكرة الآلة أو الساعة التى كان الكون يقارن بها باستمرار كانت تفترض بناء أو صانع ساعة . حتى إذا أقر الناس هذه الفكرة أمكن التسليم أنه صنع الساعة على الشكل الذى تمت عليه تماماً فى أى وقت . وأن العلم النيوتونى بكامله من حيث شكله ، قد أجبر الناس على الاعتقاد بخالق خارجى باعتبار ذلك فرضية علمية ضرورية . كما أن شكل العلم القائم على نظرية التطور فى القرن التاسع عشر ، جعل تلك الفكرة شبه مستحيلة وأحل مكانها المفهوم الحلولى لله على أنه نفس أو روح تعيش وسط الكون وتعمل على نموه خلال أجيال طويلة .

أخذت الطبيعة تبدو بأجملها وبكل تفاصيلها منتظمة وعقلية . لذلك أخذ الناس يطابقون بسهولة بين ما هو طبيعى وما هو عقلى . وبالعكس فإن كل ما كان يبدو معقولا لإنسان ذى فطنة — وبخاصة فى المجتمع البشرى — كان يعتبر طبيعياً وكأن جذوره متأصلة فى طبيعة الأشياء بالذات . هكذا أصبحت الطبيعة وما هو طبيعى المثل الأعلى للإنسان وللمجتمع الإنسانى وأولا على أنهما العقل والمعقول . وكانت أقصى غاية الجهد الإنسانى أن يكشف فى كل حقل ما هو طبيعى معقول وأن يطرح جانباً الزيادات الآتية عن التقليد اللاعقلى

لكى يصبح من الأسهل على كل من العقل والطبيعة أن يعرضا بحرية نظامهما المتسق . أما فى الدين فقد تعرض التقليد المسيحى لأول مرة للنقد الجدى على ضوء هذا المثل الأعلى وأصبحت فكرة ديانة عقلية أو طبيعية هى الفكرة السائدة . وأما فى الحياة الاجتماعية – وخاصة فى السياسة والتجارة فإن الطبقة المتوسطة وجدت فى مثل هذه المفاهيم سنداً قوياً لتأييد مطالبها للتحرر من الملكية المطلقة والقيود المركانتيلية المفروضة على التجارة والصناعة . وكانت هذه المفاهيم هى الأعلام التى قام رجال الأعمال تحت لوائها ، بمحاربة النظام القديم خلال العصر بكامله . وقد لا نجد فى التاريخ الإنسانى قط مفاهيم علمية أحدثت مثل ردّ هذا الفعل العنيف على الحياة الإنسانية الواقعية والأمثلة العليا للناس . ومهما تكن الفوارق بين أهداف المصلحين فقد اتفقوا جميعاً فى السعى لكشف نظام طبيعى عقلى لأعمال الإنسانية ، وفى الرغبة فى القضاء على الإبهام القائم .

وبالاستناد إلى مثل هذه المقدمات أخذت الطبيعة والعقل ألواناً مختلفة من المعانى ، إذ لما كانت القوانين العلمية كلية ومتسقة ، كان الطبيعى فى الأعمال الإنسانية هو الكلى أولا – أو تلك العادات والمثل العليا التى يمكن تقفيها فى كل مكان باعتبارها الحقيقة الكامنة وراء الاختلافات السطحية الظاهرة . وأصبح الرجوع للمجتمعات الشرقية التى كشفت حديثاً والتى لم تكن أحوالها قد فهمت تماماً بعد كالفرس والصين بشكل أخص – أمراً بالغ الشعبية ، وذلك من أجل معرفة القوانين والمؤسسات التى كانت مشتركة بينها وبين الغرب . وراح الكتاب يصيغون أبحاثهم بشكل رسائل واردة من فارس أو من الصين ، وازداد ظهور مثل هذه « الرسائل الصينية » و « الفارسية » التى كانت ترمى إلى نقد الحضارة الغربية على ضوء مبادئ عالمية كهذه المبادئ . هكذا انساق الناس بصورة طبيعية إلى مثل أعلى كونى : فأصبحوا فى الحقيقة مواطنين للعالم ونظروا إلى الأفكار القومية الجزئية كأنها « تشبثات وطنية » غير جديرة برجل العلم .

وانتهى هذا بسهولة إلى القول بالتطابق بين ما هو طبيعى وما هو بدائى ، أو أولى ؛ أى ما وجد قبل أن يتدخل الإنسان فى الطرق العقلية التى كانت تجرى فى الأمور . وقد وجد معظم الكتاب الشعبيين مثل ذلك فى الماضى ، واعتقدوا حقاً أنه كان للناس فى عصر ذهبى بعيد دين طبيعى قبلوه لأنه معقول فى جوهره . لكن الكهنة المتآمرين والملوك فى العصور التالية أفسدوه وانتهوا به إلى الخرافات من أجل منفعتهم . واعتقدوا بوجود حالة طبيعية أصيلة ، كان المجتمع البشرى فيها منتظماً كاملا ، إلى أن جاء المغتصبون فسيطروا عليه وأدخلوا أنظمة سخيفة وخططاً حمقاء لا تصلح إلا لإفساد الأشياء كلها . لكن بعض المفكرين المتعمقين لم يحاولوا الافتراض بأن مثل هذه الحالة الطبيعية قد وجدت فعلا فى الماضى ، بل قالوا بأنها كافية فى الحاضر ، وراء ستار من الزيادات التى أضافها الإنسان . إلا أن تضمن قول الفريقين كأن يذهب إلى القول بأن التنظيمات الاجتماعية لن تصل إلى الكمال ، إلا إذا أزيلت المؤسسات التى صنعها الإنسان وترك للطبيعة أن تعمل بذاتها — فالحرية ونظام (الليسيه فير) « دعه يعمل » فى جميع الأشياء ، كان المضمون العملى لهذا الموقف . وكان لمثل هذه الفكرة تأثير خاص لأنها كانت تنادى بتلك الحرية التى تطالب بها الطبقة المتوسطة من أجل أغراضها . وهكذا كان الطبيعى نظرياً ما أراده الله من عالم الإنسان أن يكون . وكان عملياً ما بدا ملائماً ومعقولا للطبقات التجارية ، أى الحرية التامة من تدخل الحكومة .

هذا التشديد على الطبيعى باعتباره الأساس والأصل للحياة اندمج مع الاهتمام بالحياة المتوحشة . فأصبحت الحياة البدائية بين غابات أميركا وراء البحار الجنوبية مثلا أعلى . وأصبح « الرجل الأحمر الشريف » نموذج الوجود الحر كما ينبغى أن يكون . وظهرت مؤلفات كثيرة تمجد مجتمعه العقلى المتحرر من جميع التقاليد التى ضربت نطاقاً على الأوروبين . ولعل أشهرها كتاب ديديرو « سفربوجانفيل » الذى يسرد تجارب ذلك المستكشف الفرنسى

الشهير فى المحيط الهادئ . فقد التقى بشعب بسيط لاه ـ على حد قول ديديرو فى كتابه ـ لا مفهوم له عن الطلاسم الأخلاقية وخاصة ما يتعلق بالجنس ـ تلك المشكلة التى كانت آفة الحياة الفرنسية . ووجد ذلك العصر المثقف المترف لذة كبرى فى قراءة قصص الأسفار ، حالماً بتعديل مجتمع باريس أو لندن حتى يشبه الحياة التى ظنوا أن الرجل الأحمر النبيل كان يعيشها .

كان الطبيعى ـ وبالإضافة إلى ما تقدم ـ هو المعقول والنافع اجتماعياً . أما كل ما بدا عارياً عن أية قيمة ظاهرة فقد كان لا طبيعاً ينبغى القضاء عليه . فالمثل الأعلى هو الطبيعى الذى أراد الناس أن يحققوه بأنفسهم . وسرعان ما انتهوا بسهولة إلى التوحيد بينه وبين ما هو آلهى .

فقد كانت الطبيعة نموذج الله للإنسان ، بل كانت وجه الله ذاته .

تنادى الطبيعة الإنسان قائلة : « إيه أيها الإنسان ! أنت الذى اتبعت الحافز الذى أعطيتك إياه أثناء وجودك كله ، مندفعاً باستمرار نحو السعادة ، لا تحاول أن تقاوم قانونى المطلق . اعمل من أجل هنائك . واشترك دون خوف بالوليمة المعروضة أمامك مرحباً بها من أعماق نفسك . وستجد الوسائل مسطرة على قلبك بحيث تستطيع قراءتها . . . فتجرأ إذن على تحرير نفسك من قيود الخرافة ـ عدوتى الواقعية المتكبرة التى تتعدى على حقوقى . انبذ تلك النظريات الفارغة التى اغتصبت امتيازاتى . عد إلى حكم قوانينى التى مهما تكن قاسية فهى لينة إذا قيست بقوانين التعصب الدينى . فى إمبراطوريتى وحدها تحكم الحرية الصحيحة . الظلم غير معروف على أرضها . والرق محظور إلى الأبد بين أنصار العلم فيها . العدالة تسهر دون تعب على حقوق جميع رعاياى وتؤيدهم فى امتلاك مطالبهم العادلة . الإنسانية التى طمعت بالتسامح تجمع بعضهم إلى بعض برباط المحبة . والحقيقة تنيرهم . أما الخداع

فلا يستطيع قط تغشية أبصارهم بضبابه المظلم . عد إذن يا بنى إلى حضن أمك المحبة . أيها الهارب عد بخطواتك التائهة إلى الطبيعة . فستعزيك عن آثامك . . . وستطرد من قلبك تلك المخاوف الرهيبة التى تتغلب عليك . . . عد إلى الطبيعة ، إلى الإنسانية ، إلى نفسك . تمتع بنفسك وادع الآخرين أيضاً للتمتع بوسائل الرفاهية التى أزجيتها بأيد سخية لجميع أبناء الأرض وهم الذين يفيضون جميعاً على التساوى من صدرى . . . هذه اللذائذ سمح لك بها بحرية إذا تمتعت بها باعتدال ، وبذلك الحس المميز الذى أودعته فيك . كن سعيداً إذن أيها الإنسان »[٢١]

ورفع القرن الثامن عشر صوته كرجل واحد ينشد مديح الطبيعة .

أيتها الطبيعة ، يا سيدة جميع الكائنات . ويا بناتها الجديرات بالعبادة ، الفضيلة والعقل والحقيقة : ظلى إلى الأبد حماتنا التى نوليها الاحترام . لك يدين الجنس البشرى بالمديح وإليك ترفع الأرض إجلالها . أرينا إذن أيتها الطبيعة ما ينبغى للإنسان أن يصنعه حتى يدرك السعادة التى تجعلينه يتمناها . أيتها الفضيلة ، اجعليه حيا بلهيب نارك النافعة . أيها العقل . سدد خطواته الضائعة فى طرق الحياة . أيتها الحقيقة . لينر مشعلك عقله . وليبدد الظلام من طريقه . اجمعى أيتها الآلهة المساعدة قواك لكى تخضعى عقول الجنس البشرى لحكمك . اطردى الخطأ من عقولنا . والشر من قلوبنا . والضلال من خطواتنا . دعى المعرفة تمد حكمها النير . والخير يسيطر على نفوسنا . والرهبة تملأ صدورنا[٢٢] » .

كان العالم المثقف بكامله فى القرن الثامن عشر مقتنعا ، كما لم يحصل لديه اقتناع قط من قبل أومن بعد ، أن أكثر قوة مفيدة وآلهية فى الحياة الإنسانية ، وأسمى مأثرة للإنسان ، وألمع درة لديه هى العلم . كتب ميرسييه إلى مجمع العلوم يقول : « الإنسان بدون العلوم يأتى دون العجماوات »[٢٣] ولأول مرة فى تاريخ الإنسان الطويل ساد الناس اعتقاد بأن السعادة الإنسانية والمعرفة الإنسانية

تسيران جنبا إلى جنب . وقد عكس بوفون روح زمانه حين تحدث عن أوائل الفلكيين البابليين ورأى هناك كما رأى غيره فى عصره شعاع العصر الذهبى فقال : « كان ذلك الشعب المبكر سعيداً جداً لأنه كان على جانب كبير من العلم » . [٢٤] واتفق جميع الرجال المستنيرين على أن تتبع العلم يشكل خلاصة الحكمة البشرية « أى حماسة أنبل من الاعتقاد بأن الإنسان يستطيع أن يعرف جميع القوى ويكتشف بجهده جميع أسرار الطبيعة » [٢٥]. كان القرن الثامن عشر أكثر ما كان عصر الإيمان بالعلم .

المصادر

1. Fontenelle, *Oeuvres Complètes* (1818), *Préface sur l'utilité des mathématiques et de la physique*, I, 34.
2. Quoted in F.S. Marvin, *Living Past*, 179.
3. Isaac Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, Bk. III
4. *Ibid.*, Author's Preface.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*
7. Leon Bloch, *La Philosophie de Newton*, 555.
8. Newton, *Principles*, Motte tr. (1803), II, 314.
9. *Ibid.*, Bk. III, 4th Rule of Reasoning in Philosophy.
10. Diderot, *Encyclopédie*, art. "Encyclopédie."
11. Buffon, quoted in L. Ducros, *Les Encyclopédistes*, 326.
12. Holbach, *Système de la Nature* (1770), I, 142.
13. Diderot, *Pensées sur l'Interprétation de la Nature*, 15, 23.
14. *Ibid.*, 14.
15. David Hume, *Enquiry concerning Human Understanding*, Pt. III, sec. 12.
16. Holbach, *Système de la Nature*, ch. I.
17. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. Nature".
18. Colin Maclaurin, *An Account of Sir Isaac Newton's Philosophical Discoveries*, 3, 4, 95.
19. Alexander Pope, *Essay on Man.*
20. Pope, *Works*, Cambridge ed., 135.
21. Holbach, *Système de la Nature*, ch. 14.
22. *Ibid.*
23. Quoted in L. Ducros, *Les Encyclopédistes*, 315.
24. Buffon, *Epoques de la Nature*, VII.
25. Buffon, quoted in L. Ducros, *Les Encyclopédistes*, 316.

المراجع

تقدم العلم الآلى

Dampier-Whetham, *H. of Science;* P. Smith, *H. of Modern Culture,* vols. I, II; A. Wolf, *H. of Science, Technology and Phil. in the 18th cent.;* Sedgwick and Tyler, *Short H. of Science;* Dannemann; Burtt, *Met. Foundations of Mod. Physical Science,* best interpretation of significance: Whitehead, *Science and the Modern World. Cam. Mod. Hist.*, V, c. 23; VIII, c. 1; Lavisse et Rambaud, VI, c. 10; VII, c. 15; by Tannery. *H. des Sciences en France,* in G. Hanotaux, *H. de la Nat. Francaise,* XIV. See histories of the sciences listed under Ch. X, esp. Berry, Cantor, Mach, Gerland; H. Crew, *Rise of Modern Physics;* F. Rosenberger, *Ges. der Physik.* M. Ornstein, *Role of the Scientific Societies in the 17th cent.* G.N. Clark, *The Seventeenth Century; Science and Invention in the Age of Newton.* Robert Boyle, *Works,* ed. Birch; Life by F. Masson. Huygens. *Oeuvres.* Isaac Newton, *Principia Mathematica,* ed. Cajori; *Opticks.* Lives by D. Brewster. L.T. More, S. Brodetsky; studies by L. Bloch, F. Rosenberger; see Burtt.

تقدم العلم التجريبى

E. Gerland and F. Traumuller, *Ges. der der physikalischen Experimentierkunst;* L. Hogben. *Science for the Citizen.* Histories of chemistry by E. Thorpe, J.M. Stillman, A. Ladenburg, of geology by K.A. von Zittel, H.A. Woodward; of biology by E. Nordenskiold, W.A. Locy, L.C. Miall, H.F. Osborne; of medicine by F.H. Garrison, V. Robinson. W. Harvey, *On the Movement of the Heart and the Blood;* W. Gilbert, *On the Magnet;* Boyle's writings. The empirical theory of science: J. Glanvill, *Scepsis Scientifica;* J. Locke, *Essay conc. Human Understanding;* G. Berkely, *De Motu, Siris;* D. Hume, *Enquiry concerning the HumanUnderstanding;* Fiderot, *Thoughts on the Interpretation of Nature.*

الطبيعة والعقل

Carl Becker, *The Heavenly City of the 18th century Philosophers; The Declaration of Independence*, c. 2; W. Marvin, *H. of Eur. Phil.*, c. 23; Hoffdubg, I, 212-35; brief accounts of the influence of the Newtonian ideal. R.B. Mowat, *The Age of Reason;* K. Martin, *French Liberal Thought in the 18th cent.;* D. Mornet, *French Thought in the 18th cent.;* L. Ducros, *Les Encyclopédistes;* E. Cassirer, *Das Zeitalter der Aufklarung.* L. Lévy-Bruhl, *H. of Mod. Phil. in France.* P. Damiron, *H. de la Phil. au 18e s.;* F.A. Lange, *H. of Materialism;* J. Fabre, *Les Pères de la Révolution;* E. Faguet, *Le 18e siècle;* H. Hettner, *Litteraturges. des 18. Jahrh.;* E. Lavisse, *H. de France*, VIII, pt. ii, bk. iii, c. 3; IX, pt. i, bk. iv; VII, pt. ii, bk. vii. Leslie Stephen, *H. of English Thought in the 18th cent.;* John Morley, *Voltaire* (defense of the age, *Diderot, Rousseau, Condorcet.* Colin Maclaurin, *An Account of Sir Isaac Newton's Philosophical Discoveries* (best popularization); Voltaire, *English Letters*, ed. Lanson; *Eléments de la philosophie de Newton;* art. "Nature" in *Phil. Dictionary;* studies by Morley, G. Brandes, N.L. Torrey; G. Pellissier, *Voltaire Philosophe.* H. Robinson, *Bayle the Sceptic.* Buffon, *Natural History* Holbach, *System of Nature* (most thoroughgoing statement); D'Alembert, *Preliminary Discourse to the Great Encyclopedia;* J.S. Schapiro, *Condorcet and the Rise of Liberalism in France.* G.E. Lessing, Lives by T.W. Rolleston, Erich Schmidt. For influence on literature, Boileau, L'Art Poétique; A. Pope, *Essay on Criticism, Essay on Man.*

مشكلة المعرفة والتجريب

John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, chs. 3,4, gives the best orientation; see also Burtt and Whitehead, Traditional accounts in the histories of philosophy, of which B.A.G. Fuller, H. Hoffding, E. Bréhier, and W. Windelband, *Ges. der Neuren Phil.*, are the best. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, full and comprehensive account. J.G. Hibben, *Age of the Englightenment.* For the German background, see Leibniz, *Selections*, ed. Latta, Montgomery, Duncan, Langley; studies by J.T. Merz, John Dewey, Bertrand Russell. John Locke, *Essay conc. Human Understanding*, esp. bks. II, IV; *Selections*, ed. S.P. Lamprecht. Studies by F.J.E. Woodbridge, in *Essays in Honor of John Dewey, Studies in the H. of Ideas*, III, by A. J.G. Clapp, J. Gibson. George Berkeley,

esp. *New Theory of Vision, Principles of Human Knolwledge, Three Dialogues;* F.J.E. Woodbridge, *Realism of Berkeley*, in *Stud. Hist. Ideas*, I. For developed empiricism, David Hume, esp. *Treatise of Human Nature, Enquiry concerning the Human Understanding; Selections*, ed. Hendel. Studies by John Laird, C.W. Hendel; S.P. Lamprecht, in *Stud. Hist. Ideas*, II; Thoman Huxley. Condillac, *Traité des Sensations, Essai sur les Origines des Connaissances Humaines.* Helvétius, *De L'Esprit, De l'Homme.*



الفصل الثانى عشر

ديانة العقل

انتشار الروح الإنسانية :

هذا التأليه للعقل والتوحيد بينه وبين الطبيعة ، وطّد لذاته بادئ الأمر مركزاً قويا بين الأفكار الدينية . وقد سبق أن رأينا أن الثورة البروتستانتية على الملكية الكاثوليكية كانت فى الواقع تضييقاً متزايداً على بعض أفكار القرون الوسطى . وأن العصر التالى الذى شهد إصلاح المتأنقين فى البروتستانتية والكاثوليكية على السواء ، كان بدوره تضييقاً مجرداً على ضرورة الاستقامة العقائدية ، وقانوناً ظاهرياً للإيمان والعمل . ثم إن محاولات الإنسانيين من أمثال إيرازموس لنشر عقيدة عقلية وأخلاقية أثبتت أنها لا تحمل مقومات الحياة فى ذاتها . وعوضاً عن أن يتحسس الدين بتأثير المفاهيم الإنسانية من كرامة الإنسان الأخلاقية والفكرية ، وفى الأساس العقلى للعلم الجديد ، فقد ظل مدفوناً طيلة قرنين تحت سكولاستيكية أكثر ضيقاً وعقماً مما عرف من قبل . على أن هذين التأثيرين قد بلغا حداً من القوة فى نهاية القرن السابع عشر عصر العلم الكبير ، بحيث طبعا العقول التى أخذت تزداد ارتيابا فى الأحكام التقليدية فى كل حقل . وبشكل خاص فإن حملة العلم الجديد المفتونين به وبطرائقه فى البحث ، ومعهم زعيمهم نيوتن ، وجدوا أن من المحال أن يحتفظوا بتلك الروح ضمن عزلة ضيقة ، وكانوا مرغمين معه على حملها إلى حقل الدين أيضاً . وأخيراً استطاع التيار الإنسانى فى النهضة أن يحدث ثغرة فى التقليد المسيحى . وظهرت للمرة الأولى أفكار دينية خارجة خروجاً ظاهراً على القرون الوسطى .

ودخل على الدين من التيار الإنسانى ، رفض للمفهوم التقليدى فى انحطاط الطبيعة البشرية وعجزها ، وتشديد الرينسانس على قيمة الإنسان الخلقية والفكرية . كذلك دخله من العلم الجديد روح ترمى إلى إخضاع جميع الاعتقادات والعادات إلى مقاييس العقل والمنفعة فى هذه الحياة . ونقد التقليد الدينى نقدا عنيفاً ، من وجهة نظر المقاييس الإنسانية التى تعتبر الأمور من حيث الحق والمعقولية . وها نحن أولاء هنا أمام النظام الدينى مع ما حوله من قدم مجيد . فلو حكمنا عليه بمقاييس البساطة والتنسيق والمعقولية ونفع نظام الطبيعة ، لحق لنا أن نتساءل : ما هى قيمته ؟ ما هو المعقول فيه ؟ وأى خير أرضىّ يتضمن ؟ ويصور أحد الأشخاص الذين وصفهم ديديرو فى أحد كتبه المبكرة هذا المثل الدينى بكامله تصويرا بديعاً ، عندما يقول فى الرد على رجل يؤكد أهمية تقييد سواد الشعب ببعض الأفكار التقليدية : « أية أفكار تقليدية ؟ فإذا أقر رجل بوجود الله ، وحقيقة الخير والشر الأخلاقيين ، وخلود النفس ، والثواب والعقاب فى العالم الثانى ، فأية ضرورة تبقى للاحتفاظ بالأفكار التقليدية ؟ ولنفترض أن هذا الرجل قد تعلم جميع الأسرار الكنائسية فى القربان المقدس ، والثالوث ، واتحاد الأقانيم ، والقدر ، والتجسد وجميع الأمور الأخرى ، فهل تساعد هذه الاعتقادات على أن يصبح مواطنا أفضل ؟ » [1] ذلك هو القياس — صلاح المواطنية والمنفعة الاجتماعية . وكل ما يجتاز امتحاناً على أساس هذه المقاييس هو دين العقل . وكل ما لا يستطيع النجاح يعاد إلى الحقل الآخر — حقل ما هو موحى به أو ما هو فوق الطبيعة فى الدين .

كان مثل هذا المنهاج خروجاً على روح البروتستانتية قدرما كان خروجاً على روح الكاثوليكية . فإذا كان قد وجد مكانا له فى البروتستانتية أكثر من الكاثوليكية ، فليس السبب أن المذهب الأول كان أكثر تسامحاً فى اختلاف الرأى من الثانى ، ولكن لأن الانقسامات بين البروتستانت جعلت التسامح أمراً ضرورياً . يقول فولتير : « لو كان فى إنكلترا ديانة واحدة لكان استبدادها

مرعباً . ولو كان فيها ديانتان لتحاربتا بشدة . ولكن فيها ثلاثين طائفة ، ولذا فإنها تعيش بسلام وسعادة » [٢] . فقد تحطمت قوة كنيسة القرون الوسطى . وفرض قرن من الحروب الدينية أناة متقابلة . وعلى ذلك حين ظهرت الروح الجديدة فى الدين ، وجدت ملجأ بين فرق البروتستانتية المتعددة ، وكانت كل واحدة منها تكره تلك الروح كراهية شديدة . غير أنه لم يكن بوسعها محو الملحدين كما كانت تحبذ الكاثوليكية . ولما كان المذهب الكالفانى المتجدد يشدد أكثر ما يشدد على تأويل عقلى للكتب الدينية ، ولما كانت الفرق الجديدة تتوالد بسرعة فائقة ضمن هذا المذهب ، ولما كان المذهب الكالفانى ذاته أكثر المذاهب البروتستانتية قرباً من القرون الوسطى ، فإن الاتجاه العقلى الدينى وجد مكاناً له أول الأمر بين صفوف هذا المذهب فى هولاندا إبان القرن السابع عشر . وانتهت الحروب اللاهوتية فى إنكلترا بقانون التسامح الذى أقر عام ١٦٨٩ والذى جعل جميع الانشقاقات عن المذهب الأسقفى (الإنكليكانى) شرعية ما عدا الكاثوليكية ، وفرقة الموحدين . ولما كان المذهب الأسقفى ذاته نتيجة تسوية بين أفكار كثيرة متباعدة ، فقد نقل مركز الدين العقلى الجديد إلى إنكلترا ، وانتشر منها فى القرن التالى فى تيارات كبيرة إلى فرنسا وألمانيا .

نمو الحركة العقلية الدينية :

ظهرت هذه الروح العقلية الجديدة فى القرن السادس عشر أولا بين فرقة السوشينى نسبة إلى مؤسسها Socini وعرفت بإنكار لاهوت المسيح والتثليث . وكان هؤلاء الجذريون أتباعاً لاثنين من الإيطاليين الإنسانيين ، هربا إلى بولونيا وأسسا فيها فرقة دعت ذاتها الأخوة البولونية . ازدهرت لمدة قرن ثم استأصلها الإحياء الكاثوليكى عام ١٦٦١ . ولم يعر سوشينى وابن

أخيه أهمية لرد الفعل البروتستانتي الذى كان يعكس روح القرون الوسطى . ولكنهما كانا يمثلان النزعة الإنسانية أصدق تمثيل ويبحثان عن دين أخلاقى خالص من الأسرار اللاعقلية . وشددا بالدرجة الأولى على قوة الطبيعة البشرية ومقدرتها لأن تعيش حياة أخلاقية دون عون سماوى وهى النظرة الإنسانية الأساسية . ومن هنا انساقا بصورة طبيعية إلى رفض معظم اللاهوت التقليدى المبنى على الفرضية القائلة بفساد الطبيعة البشرية وحاجتها من جراء ذلك إلى معجزة إلهية من أجل تغييرها – تلك الفرضية التى كان يشترك فى القول بها الكاثوليك واللوثريون والكالفانيون على السواء . وأنكروا نظرية الخطيئة الأصلية الأولى . فالإنسان ليس مخلوقاً ساقطاً . وأنكروا قيد الإنسان الأخلاقى ، والجبرية المطلقة ، وحاجة الإنسان إلى أى خلاص سحرى أو تبديل فى طبيعته . وعلى ذلك لم يجدوا أيه منفعة لنظرية تكفير المسيح عن خطايا الإنسان ، أو ثمة ضرورة لوجود طبيعة إلهية فى المسيح على الإطلاق . وقد أصبحت نزعتهم التوحيدية هذه أكثر مذاهبهم ذيوعا ، بالرغم من أنها لم تكن عقيدتهم الأساسية كما لم تكن العقيدة الأساسية عند أكثر الموحدين ، وإنما مجرد نتيجة للتشديد الأساسى على كرامة الطبيعة البشرية . ولم تهمل هذه الفرقة نظام الأسرار الكنائسية فحسب بل « الإيمان » البروتستانتى أيضاً .

لكن هذه الفرقة لم تطبق نتائج نزعتها الإنسانية العقلية على جميع الأمور . فقد احتفظت بكثير من العقائد السماوية كما علمتها الكتب المقدسة . – وشددت كجميع الفرق البروتستانتية الأخرى – على التفسير الحرفى للتوراة وتمسكت بكل شيء أعلنه النبى الإنسان المسيح . غير أن أتباعها تشددوا فى الوقت ذاته على تأويل عقلى شامل لسلطة التوراة : فكل ما أوحى الله به فيها لا يمكن أن يكون مناقضاً للعقل . وهذا المبدأ إلى جانب إيمانهم الأساسى بالمقدرة والعقل الإنسانيين جعلهم السابقين للاتجاه العقلى الجذرى الذى جاء فيما بعد . وبينما خلق الإصلاح الدينى نظاماً يعتبر فى جوهره من أنظمة القرون الوسطى ، مع إضافة عناصر جديدة ،

فقد نادى هؤلاء بنظام جديد احتفظ ببعض العناصر من القرون الوسطى .

طردت هذه الفرقة من بولونيا عام ١٦٦١ فلجأ الكثيرون من أتباعها إلى هولاندا بلد التسامح واستأنفوا عملهم فيها . وهنا وجدوا أن اتجاهاً عقلياً معتدلا قد سبق أن ظهر فى رد فعل الفرقة الأرمينية (نسبة إلى مؤسسها آرمينيوس Arminius) ضد الكفالفانية المتشددة . وقد كتب لهذا الاتجاه أن يزداد نموا بتأثير الريبية الفرنسية وقادتها مونتين Montaigne وشارون charron وديكارت و بايل Bayle . ولم يكن الأرمينيون فى أول القرن السابع عشر جذريين إلى حد السوشينين إذ أنهم لم ينادوا إلا بتعديل ثانوى للنظرية التقليدية ، ولكنهم كانوا يمثلون ذات النزعات الإنسانية والعلمية. ولم يستطع آرمينيوس أن يهضم نظرية فساد الطبيعة البشرية بكاملها ، أو الحكم الظالم على الناس لجهنم أو للسماء دون اعتبار أفعالهم . وقد ثابر على الاعتقاد بضرورة العون السماوى عن طريق النعمة . ولكنه اعتقد أيضا أن مثل هذا العون كان يعطى للناس الذين يكافحون ليصبحوا جديرين به . ومع أنه قبل بمقدمات ، مذهب كالفان ، لكنه لم يذهب بها إلى نتائجها البعيدة وحاول التوصل إلى تسوية . وتقوم أهمية هذه الفرقة على قبول معظم الإنكليكان لها ، وكذلك المتأخرين من الفرقة الأصولية (المثودست) فى القرن الثامن عشر ، فضلا عن استباقها للتطورات التى وقعت فيما بعد .

لقد وضعت ديانة العقل فى إنكلترا بشكل متماسك لأول مرة . فقد بحث اللورد هربرت أوف شربورى منذ عام ١٦٢٤ عن بعض مبادئ مسيحية كلية يمكن أن يتفق عليها جميع الأفراد بصرف النظر عما بينهم من فوارق لاهوتية . وبتقدم الجدل الدينى أصبحت هذه المحاولة محببة إلى الشعب أكثر فأكثر . حتى إذا شارف القرن على نهايته ، كان معظم المفكرين من القادة الدينيين قد انقسموا إلى معسكرين . وقد اتفق الفريقان على أن جوهر الدين إنما هو مجموعة من العقائد يمكن إثباتها بالعقل الطبيعى وحده ومن غير عون أو مساعدة . وقبل

المحافظون والمجددون ديانة الطبيعة أو العقل كشيء أساسي . لكن المحافظين شددوا على أهمية الوحى بالإضافة إلى ما تقدم . فكانوا بذلك عقليين سماويين ، ميزوا بين ما يمكن إثباته عقلياً وما لا يمكن إثباته ، وقبلوا هذين العنصرين من التقليد . أما المجددون الجذريون (الراديكاليون) فقد اختلفوا عن الفريق الأول فى أنهم مع إقرارهم بوجود الله أنكروا الوحى ، وشددوا على كفاية الدين الطبيعى والعقلى . واستمر الجدل جيلا بكامله حول مسألة الوحى وفيما إذا كان ضرورياً أو غير ضرورى ، بالإضافة إلى هذا الدين العقلى. ثم ظهر نقاد أكثر تشككاً فتساءلوا حتى عن صحة المقدمات للديانة الطبيعية . ولم يكد القرن ينتصف حتى ظهر مذهب ريبى كامل ما لبث أن انتشر فى فرنسا وانتهى فيها إلى إلحاد شامل .

وقد كانت ديانة العقل هذه متضمنة بالحقيقة فى المذهب الديكارتى الذى انتشر انتشاراً واسعاً فى العصر السابق. وكان ديكارت ذاته صاحب عقلية علمية مستأثرة فلم يهتم كثيراً بالمشاكل الدينية . وقد أثاره النجاح الذى صادفه كتابه اللاهوتى الوحيد « التأملات » الذى كتبه بقصد إقامة أساس أكيد لبديهياته العلمية . ولكن حين سيطر المذهب الديكارتى على عقول جميع الفرنسيين انقسم شارحوه إلى مدرستين : أولئك الذين انصب اهتمامهم على العلم الطبيعى بالدرجة الأولى ، وأولئك الذين انصب اهتمامهم الرئيسى على محاولة توطيد الأفكار الدينية المتضعضعة على أساس ديكارتى متين من طريقة العقل أمثال مالبرانش وبوسويه وفنيلون . وحاول مالبرانش بصورة خاصة أن يثبت بوساطة العقل حقيقة التقليد الدينى . وكان من المحتم الآن أن تؤدى مثل هذه المحاولة إلى التقليل من أهمية تلك العقائد التى لا يمكن إقامة الدليل العقلى عليها . وقد أشار باسكال بحق — وهو الذى أحس وحده تقريباً بين الطبقة الأولى من المفكرين الفرنسيين بعدم كفاية الطريقة العقلية الخالصة فى القضايا الدينية — أشار إلى أن البرهان العقلى على حقيقة الدين بشكل عام ، لا يمكن أن يكون برهاناً على حقيقة دينية تفصيلية

موحى بها . وإن محاولة مالبرانش يمكن أن تؤيد بسهولة الإسلام أو اليهودية . ولعله كان من الأصح أن يفعل ذلك طالما أن ذينك الدينين تضمنا « أسرارا » تقل بكثير عما فى المسيحية الحقيقية . لكن هذا لم يخف أصحاب العقول التى أصبحت أسيرة الطريقة العلمية الجديدة فى فرنسا وإنكلترا . كان هؤلاء يعملون على بناء دين عقلى ؛ فقد كان من المحتم أن تزول الفوارق الجزئية . وكان كل مفكر فى إنكلترا من نيوتن ولوك فما دونهما على اقتناع تام بإمكان قيام لاهوت طبيعى مثل هذا وراغباً فيه وذلك بالرغم من اختلافهم حول ما إذا كان الوحى أيضاً نافعاً لهذا الغرض .

ديانة العقل أو الديانة الطبيعية :

كان الزعماء الثلاثة البارزون بين العقليين الإلهيين المحافظين ، فضلا عن نيوتن نفسه ، هم جون تالوتسون John Tillotson رئيس أساقفة كانتابورى ، ولوك ، وساموبل ، وكلارك أبرز اللاهوتيين والذى أصبح بعد موت لوك أشهر فيلسوف فى إنكلترا . وكان جميع هؤلاء مقتنعين بالعلم النيوتونى ، وبالمناهج العقلية العلمية ، وبالعالم — الآلة الذى كان نتيجة لها . واتفقوا جميعا على أن الدين ليس حاجة غريزية ونتيجة فعل فى النفس البشرية ، وإنما هو علم فى الأساس كعلم الفيزياء ، أى إنه نظام من القضايا العقلية أعطى لنا من الخارج لامتحانه كما تمتحن أية قضايا أخرى ببراهين العقل الإنسانى . وطريقته الوحيدة للتوصل إلى القضايا التى يجب الاعتقاد بها هى ذات النوع من العقل الذى يستعمله أحدنا لقبول قانون فيزيائى ، ومبدأ ، سياسى أو استثمار مالى . أما قيمته وغايته فهى أيضا مقررة بصورة مماثلة ؛ وهى جعل الأخلاق الإنسانية مبنية على أمر إلهى ، وبالتالى إيجاد الحافز القوى لصنع الخير . وكل ما هو عديم النفع لهذه الغاية المعينة لا أهمية له . مثل هذا الأمر ومثل هذا الحافز نصل إليهما عن طريق الدين الطبيعى

الذى قوامه بضع قضايا يقبلها عقل كل إنسان . وهذه القضايا ثلاث : هنالك إله تام القدرة . وهو يطلب من الإنسان حياة فاضلة بأن يطيع إرادته الإلهية . وهنالك حياة أخرى يكافئ فيها الأبرار ويعاقب الأشرار . فإذا استعمل الإنسان ملكته فى استنتاج النتائج من المقدمات المعطاة ، استطاع أن يرى فوائد الحياة الفاضلة ، ونظم حياته على أساس عقلى ليدرك الثواب فى السماء .

ظل هذا الدستور البسيط خلال القرن الذى نبحث فيه الفحوى الذى قامت عليه الديانة العقلية . وحين كتب بالى Paley قرب نهاية القرن فقد ذهب فى تحديد الفضيلة إلى أنها : « عمل الخير للجنس البشرى ، طاعة لإرادة الله ومن أجل الثواب المقبل » [٣] . وقال فولتير بصورة جازمة : « أفهم بالدين العقلى مبادئ الأخلاق المشتركة للجنس البشرى » [٤] . وما كان يحوى شيئا آخر . وقبل أهل السلف والمجددون معاً هذا الدستور واعتبروه المضمون الرئيسى للتقليد الدينى المسيحى . ولقد بدا لهم هذا الدستور بديهياً فى صحته حتى إنهم لم يسعوا لإقامة الدليل عليه إلا حين صادفوا نقداً شديداً ، بل انصرف جهدهم إلى الجدل حول ما إذا كان وحده حافزا للأخلاق أم لا . قال أهل السلف : لا . وقال المؤمنون بالله المنكرون للوحى : نعم . وعلى أى حال فقد اتفقوا مجمعين على الدين العقلى . وظل مضمونه ثابتا لا يتغير من هربرت أوف شربورى عام ١٦٢٤ إلى پالى عام ١٧٩٨ . وكتب لوك المحافظ : « لم تبق حاجة أو نفع للوحى فى مثل هذه الأمور كلها ، طالما أن الله أعطانا وسائل طبيعية أكثر يقينا لنتوصل بها إلى معرفة هذه الأمور . لأن الحقائق التى تتضح لنا من معرفتنا لأفكارنا أو تأملنا لها ، تكون دائما أوثق من تلك التى تأتينا عن طريق الوحى التقليدى » [٥] . بمثل هذه الروح بحث لوك فى العهد الجديد فلم يجد فيه سوى شرطين للخلاص : الاعتقاد بأن يسوع المسيح المنقذ والحياة الفاضلة . « فهذان الشرطان ، الإيمان والندم ، أى الاعتقاد بالمسيح على أنه المنقذ والحياة الفاضلة ، هما الشرطان اللذان لا بد منهما للعقد الجديد الذى يجب أن ينفذه جميع أولئك الذين يبتغون حياة

أبدية »[٦] . وقد عبر ماتيوتندل Mathew Tindal فى كتابه « المسيحية قديمة قدم الخليقة » — ذلك الكتاب الذى ظل أحسن توضيح عن موقف المجددين الجذريين حتى نعت بـ « توراة المؤمنين بالله منكرى الوحى » — عبر عن فكرة الديانة العقلية ذاتها ، عندما قال بأن الديانة الصحيحة قوامها : « استعداد دائم من جانب العقل لعمل جميع الأمور الصالحة التى نستطيع القيام بها ، فنكتسب بذلك رضا الله فى تحقيق الغاية من خلقنا » [٧] . والفرق الوحيد بين الأخلاق والدين هو أن الأولى « قوامها العمل وفق علل الأشياء عندما تعتبر بذاتها » بينما الدين « هو العمل وفق العلل ذاتها ولكن باعتبارها إرادة الله » [٨] .

مركز الوحى الإلهى :

أضاف العقليون « الإلهيون » إلى هذه الديانة الطبيعية الوحى واعتبروه متمما لها ، مستهدفا ذات الغاية ، ومعلما ذات الأشياء ، أى ما يعرفه كل إنسان ، ولكن بصورة أفعل وأوضح ، مضيفا بعض الحقائق وبعض الواجبات . وقد حدد لوك المبادئ التى يجب أن يقبل الوحى على أساسها فالحقائق الدينية تنقسم إلى أصناف ثلاثة قال :

« نستطيع بالاستناد إلى ما قيل من قبل فى العقل أن نتكهن عن التمييز بين الأشياء الموافقة للعقل ، والأشياء التى تعلو عليه ، والأشياء التى تناقضه . فالأشياء الموافقة للعقل هى القضايا التى نستطيع كشف حقائقها بأن نفحص ونستقصى تلك الأفكار التى تتولد لدينا من الإحساس والتأمل ، والتى نجدها باستنتاج طبيعى صحيحة أو راجحة . والأشياء التى تعلو على العقل هى تلك القضايا التى لا نستطيع اشتقاق صحتها أو رجحانها من تلك المبادئ .

أما القضايا التى تناقض العقل ، فهى تلك التى تناقض أفكارنا البينة والواضحة أو لا تتفق معها . وهكذا فإن القول بوجود إله واحد يتفق مع العقل . والقول بوجود أكثر من إله واحد مناقض للعقل . والقول ببعث الأموات يعلو عن العقل »[٩].

والفصيلة الأولى تكون الدين الطبيعي. والثانية تكون الأوهام . والثالثة تكون الوحى . وأضاف تلميذ لوك جون تولاند John Toland فى كتابه « المسيحية ليست سرا » أن الأولى والثالثة تشكلان فى الحقيقة فصيلة واحدة. فالحقائق المعقولة يمكن أن نكشفها نحن لأنفسنا . ويمكن أن نعرفها بشهادة الآخرين . وهذه الشهادة قد تصلنا عن طريق الوحى. وكل ما هو مناف لما تعلمه التجربة يجب إهماله .

وكان على أمثال هؤلاء المفكرين الذين يتبعون طرقاً كهذ، أن يثبتوا أمرين من أجل تأييد الوحى . أولا : إقامة الدليل على أن الوحى ليس منافيا للدين الطبيعى — أى أنه معقول فى ذاته ومتفق مع الأخلاق الطبيعية . ثانياً أن هنالك أسسا قوية للاعتقاد بالوحى المسيحى بالذات . وهذه الأسس ترجع بالنتيجة لنوعين من الأدلة : النبوة والمعجزات . وأدلة تيلتسون Tillotson هى نموذجية لهذا النمط من الفكر. فالديانة الطبيعية ليست كافية وإنما يحتاج الناس إلى حافز أقوى منها لأجل الأخلاق . والوحى لا يعدل الديانة الطبيعية بل يجعلها أكثر وضوحا وأشد تأثيرا . فالديانة الطبيعية هى الأساس لكل ديانة سماوية والوحى السماوى لم يقصد منه سوى توطيد واجباتها » (١٠) والوحى لا يأتى بأية ملكة جديدة لإدراك الحقيقة ولا بأى مقياس جديد . بل يقدم حافزاً إضافيا يدفعنا إلى أن نعمل ما نعتقده صحيحا. ولو نحن تساءلنا لماذا نقبل؟ لقيل أولا لأنه يتفق اتفاقا تاما مع الديانة الطبيعية والطبيعة الإنسانية . ثانيا لأن العهد القديم تنبأ به وأيده العهد الجديد بالمعجزات وكلاهما إشارات مرئية لإثبات الرسالة الإلهية ، ونوع من طابع الأصالة كالفضة « الخالصة » أو الماس « الصافى » يقول تللتسون :

« هناك أمران يجب أن يتفقا ليقتنع عقل الإنسان اقتناعا كليا بأن دينا ما هو من عند الله ، وهما أولا : أن يستطيع الشخص الذى يدعو إلى هذا الدين أن يقيم البرهان على أنه يرتكز إلى سلطة إلهية أى أن الله هو الذى أرسله وأمره بأن

ينادى لهذا الدين . وثانيا ألاّ يكون فى الدين الذى يدعو إليه شىء ينافى طبيعة الله بشكل صريح . . . لأنه مهما يكن مذهب ما معقولا فى ذاته ، فليس ذلك دليلا ثابتا على أنه من عند الله بل لا بد من أن تعطى له شهادة من السماء بذلك . لأنه قد يكون ناجحا وصادرا عن العقل الإنسانى وبحثه . وقد تشهد المعجزات على مذهب من المذاهب وتكون مادته غير معقولة ومستحيلة وغير جديرة بالله ومنافية لما عند الإنسان من مفاهيم طبيعية عن الله ، فلا تكفى المعجزات لإثباته . ولذلك فإن الكتاب المقدس يمنع الناس فى بعض الأحيان من الإصغاء إلى شىء مع أنه قد يأتى بمعجزة »[١١] . وموقف لوك مطابق لهذا الموقف . فهو يقول :

« بما أن ملكاتنا التى نتلقى بوساطتها مثل هذا الوحى لا تستطيع أن تقدم بينة تفوق يقين معرفتنا الحدسية أو تعادله ، فليس بوسعنا إطلاقا أن نتقبل كحقيقة أى شىء يضاد معرفتنا الواضحة البينة بشكل مباشر . . . . ولا يمكن إقامة دليل على أن أية ديانة تقليدية هى من أصل إلهى ، أوضح وأصدق من الدليل المرتكز إلى مبادئ العقل [١٢] . . . . وما من معجزة تقيم الدليل على وحى إلهى سوى المعجزة التى تشهد بأن الرسالة ذات مصدر إلهى . أما جميع المعجزات الأخرى التى تتم فى العالم — مهما كانت متعددة أو كبيرة — فلا علاقة لها بالوحى الإلهى »[١٣] .

ويذهب لوك فى كتابه « معقولية المسيحية » إلى أن الوحى المسيحى فى شكله الإنكليكانى (الأسقفى) يمكن إثباته على أساس هذه المقاييس . وقد كان هذا الوحى ضروريا ؛ لأنه بالرغم من مقدرة العقل على أن يقود إليه ، إلا أن الناس قد فقدوا معرفة الديانة الطبيعية . وقد وصف كلارك ذلك بإيجاز فقال :

« لقد كان ينقص الناس وحى إلهى لينقذ البشرية من فسادها الكلى وتفسخها . وكان يستحيل بدون مثل هذا الوحى ، إصلاح العالم بشكل فعال . لأنه إذا كانت الجهالة العمياء ، أو الأفكار الموروثة التى لا حصر لها ، والآراء الباطلة . . . التى توجه باستمرار أفعال عامة الجنس البشرى تخلق صعوبة بالغة لا تنكر

أمام جميع الناس المتفاوتين فى الفهم والمواهب ، فى أن يكشف كل لنفسه ـ بمجرد الاعتماد على العقل ـ جميع جزئيات الواجبات الإنسانية ، . . . . فمن الواضح أنه كانت هنالك ضرورة لنوع خاص من الوحى نعرف بوساطتها الطرق والوسائل الخارجية التى يمكن بها عبادة الله بشكل مقبول . . . كانت هنالك إذن ضرورة لنوع من وحى خاص يعطى الناس يقينا كافيا عن حقيقة تملك الحوافز الكبرى للدين أى ثواب وعقاب الحياة الأخرى ، التى لا يقوى الناس على الشك بها ، بالرغم من أقوى البراهين العقلية »[١٤].

إلى مثل هذا المضيق أوصل العالم النيوتونى التقليد المسيحى الكبير ، وما فيه من حس فائق بالله وتوجه إليه ، فأصبح مجرد نظام فلسفى يتجه إلى ما عند الرجل ذى الحس المشترك من عقل بارد متدبر . أما التجربة الداخلية فى الوجود الإلهى ، ورؤية الله المباشرة كحقيقة حية ، فقد حكم عليها كلها « كحماسة » «مرضية» ، وهو أشنع خطيئة فى عصر العقل . فليس من المستغرب أن يسمع الصوفيون مرة ثانية صوت الله فى قلوبهم ، وأن يشهد العصر ذاته إحياء لإيمان القرون الوسطى أخذ شكل حركة التورع الدينى فى ألمانيا والحركة الإنجيلية الويزلية فى إنكلترا . لكن مثل هذه الأمور ، لم تكن للرجل الذكى المفكر ، أو للطبقة المتوسطة ، بل انتشرت بين الطبقات الدنيا .

الحملة على الوحى من قبل المؤمنين بالله فقط :

إنه لمن السهل أن نرى بعد أن ساق القائلون بالوحى مثل هذه الأدلة فى تأييده ـ كيف أن أولئك الذين لم يكونوا مضطرين بحكم مراكزهم كأساقفة أو قساوسة إلى التمسك بالوحى ـ لم يجدوا ثمة ضرورة للاحتفاظ به . فظهرت فى كل جهة فئات من هؤلاء لم يتمسكوا إلا بما سماه أرثور بورى Bury عام ١٦٩٠ الإنجيل المجرد . وكان موقفهم بسيطاً يتلخص فى أن الله لم يضف شيئاً إلى قائمة الواجبات التى تستلزمها الديانة الطبيعية .

وكانت أدلتهم مزدوجة : فالله الذى خلق آلة العالم النيوتونية ، والذى يتصرف دائما وفق قوانين كلية ،لا يفعل أمرا كهذا . وعلاوة على ذلك فلا النبوة ولا العجائب تكونا أساسا صالحا للاعتقاد بالوحى المسيحى . وذهب هربرت أوف شربورى إلى أن كمال الله يقضى بوجود طريق للخلاص متيسر لجميع الناس . أما رسالات الوحى الخالصة — أو الديانات الخاصة — فهى بالضرورة جزئية وتفضيلية والله الكلى لا يتميز بذلك . وما هو ضرورى وجب أن يكون الله قد غرسه فى عقل الإنسان الطبيعى ، وجعله متيسرا فى جميع العصور وفى جميع الأمكنة . وقدم تندال فى كتابه « المسيحية قديمة كالخليقة » شرحا وافيا لهذا الدليل . فالديانة الطبيعية وجدت كاملة منذ القديم ولا يستطيع الوحى بالنتيجة أن يضيف شيئا إليها . فالله يطلب من الإنسان الخير فقط . وأما الكمال البشرى والسعادة فلهما ضمانة فى البر الكلى الكامن فى الإنسانية . « أما أن التخيل أن الله يتطلب أشياء تتنافى مع هذا البر الكلى ، فأمر يحط به ، وفى ذلك تهديم لخيره الذى لا يعرف التحيز ، والانتهاء بقوته وحكمته إلى القسوة والمكر » . « والواجبات لا تحتاج ولا تستطيع أن تتلقى أى دليل أقوى مما سبق أن تلقته من بينة العقل السليم » [١٥] فالعجائب والنبوات وجميع الطقوس الدينية الجزئية والاعتقادات إنما هى خرافات.

ولما لم يكتف هؤلاء العقليون بهذا الموقف العام أثاروا حملة عنيفة على جميع ما يميز المسيحية عن الديانة الطبيعية ، حملة كانت هادئة ومعتدلة فى إنكلترا وألمانيا ولكن بالغة المرارة والاندفاع فى فرنسا التى عرفت عددا من كبار الأساقفة المستهترين ككرادلة دوبوا وأورليان ودى روهان . ووجد كل من تندال ومورغان لذة فائقة فى الإشارة بصورة خاصة إلى العقم اللاعقلى والقسوة اللاانسانية والتفاهة فى الكثير من المسيحية التاريخية . وأعلن شوب Chubb أن المسيح كان مؤمناً بالله منكراً للوحى . وعارض بشكل إنسانى نموذجى بين « ديانة يسوع » والمسيحية. وذهب الفرنسيون إلى أبعد من ذلك فأعلن ديديرو — ولكن بصورة خاصة —

على وجه التأكيد – «أن المسيحية باطلة وقاسية فى عقائدها وهى أكثر الديانات غموضا وتخيلا وتقيدا ، وهى بالتالى أكثرها تعرضا للانقسام والفرق والأحزاب والشيع. وأكثرها خطرا على الأمن العام وعلى الملوك بما فيها من نظام قائم على التسلسل واضطهادات وانضباط ، وهى كئيبة فى طقوسها غير اجتماعية فى أخلاقها إذا اعتبرت لا من حيث ما تشترك به مع الأخلاق الكلية ولكن من حيث ما يختص بها ويجعلها إنجيلية رسولية ويخلق فيها نظاما أخلاقيا مسيحيا هو أكثر الأنظمة تزمتا . فمذهب لوثر إذا جردناه من بعض النواحى الباطلة ، هو أفضل من الكاثوليكية . ومذهب كالفان (البروتستانتية) أفضل من مذهب لوثر . والفرقة السوشيانية أفضل من الكاثوليكية . وعبادة الله فقط فى المعابد والطقوس أفضل من السوشيانية [١٦].

وذهب فولتير إلى أن يسوع الناصرى كان ذا أخلاق بالغة فى النبل فلا يصح تسميته بالمسيحى قال :

«كل رجل عاقل صالح يجب أن يرهب الفرقة المسيحية . إن اسم المؤمن بالله المنكر للوحى – وهو اسم كبير لا نحيطه بمقدار كاف من الاحترام – هو الاسم الوحيد الذى يجب أن نتخذه تسمية لنا . والإنجيل الوحيد الذى يجب أن نقرأه هو كتاب الطبيعة الكبير الذى كتبته يد الله وختمته بخاتمها . والديانة الوحيدة التى يجب التبشير بها هى عبادة الله والسعى للخير . وأنه ليستحيل أن تنتج هذه الديانة الصافية الخالدة شرا قدر ما يستحيل على التعصب المسيحى أن لا تنتجه» [١٧].

نقد النبوات والمعجزات :

وتعرضت الدعامتان الرئيسيتان فى تأييد الوحى – وهما النبوة والمعجزات – إلى نقد مدمر . وذهب أنتونى كولنز – الذى سبق أن كتب بحثا فى التفكير الحر – فى كتاب آخر إلى أن الدليل الوحيد على الأصل الإلهى للوحى المسيحى هى

النبوة فى العهد القديم ، وإن فحصا دقيقا لهذه النبوة إذا أولت تأويلا حرفيا لا رمزيا — تجعل من المستحيل الاعتقاد بأن المسيح حقق أية نبوة على الإطلاق . ولم يبق للقائلين بما فوق الطبيعة بعد الآن سوى حصن واحد هو المعجزات ، فهدم وولستون وخاصة الفيلسوف الكبير هيوم قيمتها إلى حد أن المدافعين عن المسيحية حتى اليوم يجدون أكبر الصعوبات ، لا فى إثبات المسيحية بالمعجزات ، ولكن فى تفسير كيف أن مثل هذه الأفكار المستحيلة حول المعجزات قد دخلت فى النصوص الدينية . وادعى وولستون بكلام فاحش ، ولكن بنقد حاذق ، أن المعجزات التى ورد ذكرها فى العهد الجديد كانت فى معظم الأحيان تافهة ، متناقضة ، باطلة ، غير معقولة وغير جديرة بمعلم يحمل رسالة إلهية ولا يمكن أن تميز إلا ساحرا مشعوذا . وحتى إذا ثبتت صحتها فهى لا تقدم أى مقدار ضئيل من البينة على قيمة تعاليم المسيح الأخلاقية والروحية . ولما كانت المعجزات قد تمت معظم الأحيان تحت تأثير شيطانى فليس لها فى ذاتها قيمة على الإطلاق فى تثبيت الرسالة الإلهية لمن يقوم بها .

وقد كتب لهيوم أن يضرب الضربة الأخيرة . فهو فى كتابه الشهير بحث فى المعجزات الذى نشره عام ١٧٤٨ أثبت أن المعجزة بمعنى كونها حادثاً خارقاً للطبيعة يثبت ألوهية القائم بها ، من الأمور التى لا يمكن قطعا إثباتها . ولقد كان دليله قاطعا لحد أن أذكياء الناس نادرا ما تشككوا بما قال. وهو يذهب إلى التأكيد أنه حتى لو استطعنا أن نظهر أن الحوادث المدونة قد وقعت بالفعل ، وأنها كانت خارقة للطبيعة ، وأنها تكفى لتثبيت دعائم دين من الأديان فإنه يستحيل إقامة الدليل عليها . ذلك أن أى حادث كهذا لا يمكن أن يتضمن قيمة برهانية فى ذاته .

« ليس هنالك من شهادة كافية لأن تثبت وقوع المعجزة ، إلا تلك الشهادة التى إذا أثبت بهتانها كان ثبوته فى حد ذاته أكثر إعجازاً من الحادث الذى تحاول إثباته . . . ولا يمكن إطلاقا إقامة الدليل على معجزة بحيث تكون أساساً

لنظام من الدين . . . . ولنفترض أن جميع المؤرخين الذين يكتبون عن إنكلترا اتفقوا على أن [الملكة اليصابات ماتت وأنها بعد أن دفنت شهرا عادت على عرشها وحكمت إنكلترا ثانية] . لا أستطيع أمام مثل هذا القول أن أشك فى حادث عودتها المزعوم وفى تلك الظروف العامة الأخرى التى عقبته : غير أنى أؤكد بلا ريب أن موتها هذا كان أمراً مزعوما ، وأنه لم يقع ، ولا يمكن أن يكون حقيقيا . . . وأجيب على ذلك أن حماقة الناس وخداعهم هما من الظواهر العامة حتى إننى أفضل الاعتقاد بإمكان اتفاقهم على أن أكثر الحوادث شذوذا قد وقعت من أن أسلم بخرق واحد واضح لقوانين الطبيعة . ولكن لو نسبت هذه المعجزة لأى نظام دينى جديد ، لرأيت الناس — وهم الذين فرضت عليهم فى جميع العصور مضحكة من هذا القبيل — يجدون فى هذا الزعم بالمعجزة برهانا كاملا على الكذب ، وكافيا لأن يحدو بجميع ذوى العقول ، لا أن يرفضوا هذه المعجزة فحسب ، بل أن يرفضوها دون المزيد فى التمحيص . . . . ولما كانت مخالفات الحقيقة أكثر شيوعا فيما يتعلق بالمعجزات الدينية منها فى أى أمر آخر — فإن هذا الأمر يجب أن يدفعنا إلى أن نأخذ قرارا فى أن لا نعيرها أى انتباه مهما كانت سعة الادعاء حولها » (١٨) .

وبكلمة أخرى يستحيل على من يقبل الفيزياء النيوتونى أن يثبت وقوع أى حادث معين بشكل خارق للطبيعة ما لم يفترض أن له معرفة كاملة بأعمال الطبيعة بحيث يتمكن أن ينفى عنها كل علة طبيعية — وهو أمر بيّن الاستحالة . ومهما تكن علة المعجزة فإنه من الأسهل بكثير أن نعتقد وقوعها بنتيجة لبعض العوامل الطبيعية . إن دليل هيوم لم يدحض منذ أن جاء به . ولم يحاول رجل قط أن يثبت صحة الوحى بالاعتماد على فحص أسس خارجية كهذه .

الحملة العقلية على مذهب إنكار الوحى الإلهى :

دحض العقليون السماويون ، وظل مذهب إنكار الوحى مع الاعتقاد بالله أو الدين الطبيعى وحده قائما . أما كون هذا الدين الطبيعى قد تداعى بدوره ، وكون الدين قد اضطر منذ ذلك الحين إلى الاعتماد لا على أى دليل عقلى وإنما على نوع من الإيمان أو الحدس الصوفى فراجع إلى أنه قبل أن يفرغ أتباع الديانة الطبيعية من حملتهم على الوحى ظهر تيار عقلى شامل وأخذ يوجه سهامه ضد الديانة الطبيعية ذاتها . ولم يعد الجدل الدينى العقلى فى القرن الثامن عشر فى مرحلته الثانية هذه حول ما إذا كان على الرجل العاقل أن يؤمن بالوحى بالإضافة إلى الديانة الطبيعية : بل أصبحت المسألة هى ما إذا كان يجب على رجل كهذا أن يعتقد بالديانة الطبيعية ذاتها أو لا يعتقد بها . وللمرة الأولى أصبحت الأدلة فى تأييد العقائد الأساسية للديانة الطبيعية موضع دراسة جدية .

أدلة اللاهوت الطبيعى :

يجب علينا لفهم الحملات التى شنها هؤلاء الريبيون على الديانة الطبيعية أن نبحث الأسباب التى كان يعتمد عليها العقليون السماويون وأتباع الديانة الطبيعية فى الدفاع عن عقائدهم الأساسية . إنه ليصعب بالنسبة للعقل الذى ألف صورة العالم الحديث — والتى تتضمن كعنصر أساسى مفهوم النمو والتطور — أن يحس قوة هذه الأدلة الشائعة فى القرن الثامن عشر . ولكى نقدر سلطانها يجب أن نتذكر أن القرن بكامله لم يكن ليتصور الكون كله كعضوية نامية متطورة — بل إنه بتأثير نيوتن — كان يرى فى العالم آلة لا يسبب الزمن أى تغير فى تركيبها . وفى مثل هذا العلم النيوتونى لم تكن أدلة دعاة الديانة الطبيعية أدلة معقولة فحسب ، بل فرضيات علمية أصيلة . ولم تكن من الأدلة التى كان فى

استطاعتها أن تجذب العصور السابقة ، أو تجذب القرن التاسع عشر بما نشأ بعد ما حصل على العلم فيه من تغير . بل كانت ممكنة فقط فى العالم النيوتونى وبدت فيه وكأنها تفرض ذاتها فرضا على عقول الناس.

ويمكن إرجاع هذه الأدلة إلى نوعين : الأول دليل العلة الأولى . والثانى دليل هندسة العالم . ومع أنه يمكن أن نجد كلا الدليلين عند توما الأقوينى لكنهما لم يعنيا بالنسبة إليه ما عنياه للقرن الثامن عشر ، ولم تكن لهما ذات القوة . وقد بسطهما نيوتن نفسه ضمن توضيحه للفيزياء الرياضية . فالعالم الذى كشفه والذى تمثل له آلة متسقة منتظمة ، والذى بدا له ، بالإضافة إلى ذلك ، قائما منذ القدم على هذا الشكل أبدا ودائما ، لا بد أن يستوجب خالقا عاقلا ليبنيه . ومفهوم العالم كآلة أو كساعة مركبة يتضمن فكرة وجود صائغ يبنى الآلة ويخطط اتساقها ونظامها الدقيق . فالساعات والآلات حسب اختبارنا لا توجد صدفة . وإنما هى مصنوعة ، ومصنوعة بذكاء لتحقق غاية معينة . فإذا تصورنا الكون على هذا المثال وجب أن يكون نتيجة فنّ : أى يجب أن يكون له علة أولى ومهندس ذكى. ذلك ما أراد نيوتن أن يقيم الدليل عليه بصلابة وقوة حتى قال فولتير : « لم أر قط بين أتباع نيوتن رجلا واحدا لم يكن مؤمنا بوجود الله إيمانا عنيفا قويا » .(١٩) فلقد كان الله صانع ساعة كبير ، مستقلا تمام الاستقلال عن عالمه المخلوق . وهو المهندس الذى يعنى به من الخارج . وكان نيوتن نفسه يظن أن بعض المفارقات فى حركة الكواكب والمذنّبات تستوجب من الخالق تكييفات دورية . أى أن ساعة الكون لا بد من إرسالها بين حين وآخر لصانع الساعة من أجل إصلاحها . غير أن هذه الفكرة لم تلق تحبيذاً كبيراً بحيث أن الرياضيين الفرنسيين كلابلاس ولاغرانج أثبتا فيما بعد أن هذه المفارقات دورية وتصحح الواحدة منها الأخرى . وبصورة عامة رفض أتباع الديانة الطبيعية القول بوجود تدخل إلهى فى نظام الطبيعة طالما قد ثبتت صحته . وأصبحت وظيفة الله الأولى بالنسبة إليهم أنه أدار تلك الآلة فى البدء . ومنذ ذلك الحين لم تعد

ثمة حاجة لدى الله لأن يشغل نفسه بأعمال خليقته التى حباها الكمال . فقيمته الوحيدة من الناحية الفكرية كانت — فضلا عن إعطاء تفسير علمى لمصدر الأشياء — فى إيجاد ضمانة بأن العالم يقوم ويعمل على أساس أخلاقى . وأنه كان متشبعاً بنظام أخلاقى يعاقب الأشرار ويثيب الأبرار .

توسع مفكروا فرنسا ببراهين نيوتن على أوسع شكل نظامى . وكانت الحملة الريبية هنا أكثر انتشارا مما كانت عليه فى إنكلترا ، بالرغم من أن أكبر ممثل فرد لها كان هيوم وهو من أبناء سكوتلندا . ففولتير يشرح الدليلين على وجود الله شرحا وافيا . وقد كان معروفا بتمسكه الشديد بالديانة الطبيعية حتى آخر حياته عام ١٧٧٨ عندما كان معظم المفكرين الفرنسيين قد تجاوزوا هذا الموقف وانتهوا إلى الريبة والإلحاد . فهو يشدد على الدليل الهندسى ويقول : « حين أرى ساعة يدل عقرباها على الزمن ، أستنتج أن كائنا ذكيا قد رتب أجزاءها المحركة بحيث تدل عقاربها على الزمن . وكذلك عندما أرى أعضاء الجسم البشرى أستنتج أن كائنا ذكيا قد رتب هذه الأعضاء بحيث تنشأ فى الرحم وتتغذى فيه تسعة أشهر . وأن الأعين رتبت لترى والآذان لتسمع »[٢٠] وكانت العين ، بما تقوم به من تكيف دقيق ، تعتبر من الأدلة القوية على وجود الله . وقد لقى هذا الدليل تعبيره الكلاسيكى فى اللاهوت الطبيعى الذى كتبه پالى Paley الإنكليزى فى وقت متأخر . وبوسعنا أن نقارن هذا الموقف بما قاله بعد ذلك هلمهولتز — وهو باحث ألمانى فى علم الرؤية عاش فى القرن التاسع عشر — من أنه لو كان هو الخالق لخجل من إيجاد آلة للرؤية كالعين بما هى عليه من قابلية كبيرة للخطأ وقدرة قليلة . لكن مثل هذه المعرفة لم تكن فى متناول القرن الثامن عشر .

ويبسط فولتير الدليل الثانى فى ضرورة وجود علة أولى كما يلى :

« أنا أوجد فإذاً يوجد شىء ما . وإذا وجد شىء ماوجب أن يكون قد وجد شىء ما منذ الأزل القديم . لأن كل ما يوجد ، لا بد أن يوجد إما بذاته أو أن يكون قد تلقى وجوده من شىء آخر . فإذا كان وجوده من ذاته ، فهو موجود

بالضرورة ، وهو قد وجد بالضرورة منذ القدم، وهو الله . أما إذا كان قد تلقى وجوده من شيء آخر ، وذلك الشيء من ثالث ، فإن ذلك يتلقى منه الأخير وجوده يجب أن يكون الله بالضرورة . . . . الذكاء ليس ضروريا للمادة لأن الصخر أو الحبة لا يفكران . فمن أين تلقت الإحساس والتفكير إذن أجزاء المادة التي تفكر وتحس . لا يمكن أن تتلقى ذلك من ذواتها إذ أنها تفكر بالرغم من ذاتها . ولا يمكن أن تتلقاه من المادة بصورة عامة إذ أن الفكر والإحساس لا يخصان جوهر المادة . ومن هنا كان لا بد أن يتلقيا هذه الهبات من يدى كائن أسمى ، ذكى لا متناه هو العلة الأولى لجميع الأشياء »[٢١] .

ويقر فولتير بوجود صعوبات فى مثل هذا التفكير لكنه ينتهى إلى هذه النتيجة : « يثير الرأى القائل بوجود الله صعوبات . ولكن الرأى المعاكس ينطوى على أمور مستحيلة »[٢٢] وهو رأى يمثل تمثيلا قويا الفكر السائد بين معظم العلماء فى عصره . وجدير بالذكر أن توماس هاكسلى — وهو أكبر من عمم فكرة التطور فيما بعد — قد أخذ بهذا الرأى تماما قبل أن ينشر دارون كتابه المأثور عام ١٨٥٩ .

هذا فيما يتعلق بوجود الله . وقد وجد اللاهوتيون العقليون صعوبة أكثر فى إثبات معتقدهم بالحياة الأخرى والنظام الأخلاقى فى العالم . وبصورة عامة بدا الخلود لهم أمرا مرجح الوقوع لما له من ضرورة أخلاقية . يقول فولتير : « يمكن القول — مع عدم الرغبة بالتغرير بالناس — إن لدينا من الأسباب ما يحملنا على الاعتقاد بخلود الكائن الذى يفكر ، قدرما لدينا للاعتقاد بعكس ذلك »[٢٣] ولكن كان من الواضح أن العالم النيوتونى لم يؤيدهم هنا . وجل ما عملوه أنهم احتفظوا باعتقاد تقليدى جذاب لم يكن بالإمكان دحضه . وغاية ما قالوه فى الأمر أن كون العالم نظم تنظيما يستدعى أن يكون نظامه العقلى هذا مطابق لحاجات الكائنات العاقلة فيه . ولم يذهبوا إلى أبعد ممن سبقهم فى معالجة مشكلة الحكم الأخلاقى للعالم ، ومشكلة الشر القديمة قدم الزمن . وهنا أيضا لم يكن من مهم

سوى الإيمان بأن النظام العقلى يجب أن يكون بالضرورة نظاما أخلاقيا . وبعضهم كلاينبتز كتب صفحات كثيرة ليثبت أن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة . وهو اعتقاد نعت أحيانا بالتفاؤل ولكن الكثيرين يعتقدون أنه منتهى التشاؤم : إذ لو صح هذا القول — كان الله فى عون الجنس البشرى ! . وحتى القرن التاسع عشر اعتبر قول پوب Pope ما هو موجود فهو حق « أشبه بمن يصفر ليبعث فى نفسه الشجاعة » . وكان رجال آخرون كفولتير واعين جد الوعى لمظالم الطبيعة والإنسان للإنسان فثاروا على مثل هذا الإيمان . وقصة فولتير الشهيرة « كانديد » Candide إن هى إلا سخرية طويلة بموقف لاينبتز . وكان من المحتم بعد أن ازداد توحيد المفكرين بين الله ونظام الطبيعة الرياضى أن يفقد الله أية ميزة أخلاقية كلما اتضحت لهم النتائج المنطقية المترتبة على مثل هذا الموقف . وهى نتائج كانت قد اتضحت لسبينوزا (Spinoza) قبل ذلك بقرن من الزمن ، فنفى وجود أية صلة بين الطبيعة والمقاييس الإنسانية فى الخطأ والصواب . وقد يكون من أسباب كره القائلين بالديانة الطبيعية لسبينوزا وابتعادهم عنه ، شعورهم بأن منطقهم يوصلهم إلى المواقف التى توصل إليها سبينوزا ذاته . أما فولتير الذى كان صاحب حس أخلاقى أعمق بكثير من معظم القائلين بالديانة الطبيعية فقد تردد فى الأمر وبدا وكأنه متفق مع سبينوزا مؤلف كتاب الأخلاق فقال : « إن قولنا إن الله عادل أو غير عادل يساوى فى العقم قولنا إن الله أزرق أو مربع » [٢٤] وقوله : « إنه يستحيل تفسير الشر الأخلاقى بالاستناد إلى المذهب المادى قدر ما يستحيل تفسيره بالاستناد إلى الله » [٢٥] ولكن أتباع الديانة الطبيعية غالبا ما أغمضوا عيونهم أمام هذا المنطق المنغص ، وبذلوا قصارى جهدهم لتمجيد الانسجام والنظام واعتبارهما الخير الأسمى .

الريبية والإلحاد :

تلك كانت أدلة أتباع الديانة الطبيعية فى تأييد عقائدهم . وواضح أنه لم

يكن من الصعب ، عندما تعرض إلى الهجوم هذا النمط ذاته من التفكير ، أن يجرفه التيار بنفس الأساليب التى استخدمها أتباع الديانة الطبيعية ضد الوحى . وقد قامت بذلك فئتان : الريبيون والماديون من جهة . ومن جهة ثانية السلفيون الذين ظنوا أنهم بإثباتهم تناقضات الديانة الطبيعية يستطيعون أن يقنعوا الناس أنها كانت واهية بقدر ما كان الوحى . وقد فعلت هذه الفئة الأخيرة ذلك . لكنهم لم يجدوا بالنهاية من يأخذ بالاستنتاج الذى وصلوا إليه من أن الوحى والديانة الطبيعية معا يجب أن يقبلا على أساس من الإيمان .

وقد حاول مفكران فى إنكلترا خاصة الدفاع عن المسيحية وذلك بإثارة الشكوك حول الديانة الطبيعية ، وهذان هما ويليام لو Law والأسقف بتلر Butler . فألف لو كتابه قضية العقل أو شرح الديانة الطبيعية شرحا عادلا ردا على « توراة الديانة الطبيعية » لتندال . كان لو متصوفا شهيرا فأعلن أن الدين ليس بحاجة لأن يخضع ذاته لأى مقياس عقلى أو خلقى . وكان دليله الوحيد مستمدا من النبوة والمعجزات . « يبدو إذن أن بعض أئمة اللاهوت يقومون بتراجع كبير لا ضرورة له فى هذا الأمر ، عندما يوافقون على أنه يجب أن نفحص أولا المذاهب التى تكشف عنها المعجزات لنرى إذا كانت تتضمن ما هو غير معقول أو غير جدير بالله قبل أن نتقبل المعجزات كأمور إلهية . . . . إن المعجزات فى حالة كهذه هى الملجأ الأخير . وهى تقرر ذاتها بذاتها ولا يمكن أن يحكمها أى شىء أبعد منها » [٢٦] « إن المعجزات الواضحة التى لا يمكن إنكارها والتى تشهد بصحة وحى سماوى هى أسمى وأرفع بينة على صدورها عن الله ، فلا يصح أن تخضع لأحكامنا فى معقولية مذاهبها أو ضرورتها»[٢٧] . وهذا بالطبع إنكار تام لقدرة العقل على إثبات أية حقيقة دينية مهما كانت . والخيار بالنسبة لمن يتخذ مثل هذا الموقف واضح تماما ، فهو إما أن يختار إهمال الدين أو أن يختار إهمال العقل . وقد اختار لو الصوفى الطريق الثانى . أما عقليو القرن الثامن عشر فكان من الطبيعى أن يهملوا الدين . وقد عرض العالم الريبى بيير بايل Bayle هذا الخيار

ذاته على الفرنسيين دون إبهام فى نهاية القرن السابق. فقال للعلماء والفلاسفة :

لا تحاولوا أن تفهموا الأسرار . لأنكم لو استطعتم فهمها لخرجت عن حد كونها أسرارا . ولا تحاولوا أن تخففوا من ظاهر استحالتها . فعقلكم هنا فاقد القوة تماما . ومن يدرى فقد تكون تلك الاستحالة عنصراً أساسياً فى السر ؟ اعتقدوا كمسيحيين . ولكن امتنعوا عن الاعتقاد كفلاسفة .

وقال للاهوتيين المعتمدين على العقل:

أنتم محقون فى مطالبتكم لنا بأن نؤمن . ولكن اطلبوا ذلك على أساس التقليد والسلطة فقط ولا تطيشوا فتحاولوا أن تسوغوا اعتقادكم فى أى من العقل . فقد أراد الله ذلك . وقد فعل الله ذلك فهو فى النهاية خير وصحيح . صنع بحكمة وسمح اعتناقه بحكمة . فلا تجازفوا أبعد من ذلك . لأنكم لو دخلتم فى أسباب مفصلة من أجل ذلك كله ، فلن يكون بوسعكم أن تصلوا إلى نهايتها . وبعد ألف مخاصمة ستضطرون للرجوع إلى السبب الأول الذى تعتمدون عليه : التقليد والسلطة . وأفضل استعمال للعقل فى هذه الحالة هو ألا يستعمل العقل . وعلاوة على ذلك فإنكم إن قبلتم مناقشة هذه القضية لغلبتم على أمركم[٢٨] .

وقد يفضل الأساقفة إهمال العقل ، أما الناس فقد ازداد اتجاههم للطريق الثانى . أما الدفاع الآخر الكبير عن الدين الذى أدى عمليا إلى الريبية فهو الكتاب الشهير الذى نشره بتلر وعنوانه (قياس الديانة الطبيعية والسماوية) . وقد ذهب فيه إلى أن الديانة الطبيعية التى تحمس الناس لها كانت مساوية للوحى المسيحى ذاته فى لا عقليتها ، ومعتمدة على الإيمان بمقدار اعتماده عليه . وبكلمة أخرى فإن التقليد الدينى يشكل وحدة كاملة ولا بد من قبوله أو رفضه كوحدة ، والأمر لا يقبل موقفاً وسطا . وأشار بتلر بصورة خاصة إلى أن السياق الواقعى للطبيعة ، وما صنعته اليد الإلهية ، والنظام الأخلاقى الذى وضعه الله بمشيئته السماوية ــ هذه كلها أمور يجد العقل الإنسانى صعوبة فى الإحاطة بها تفوق بكثير صعوبة

الفهم لما سمى بالمظالم الواردة فى الكتب المقدسة . « وعلى افتراض أن الله يبسط فوق العالم حكومة أخلاقية ، فإن القياس على مثال حكومته الطبيعية ، يوحى لنا ويجعل من المعقول أن نعتقد بأن حكومته الأخلاقية لابد أن تتجاوز ما يستطيع إدراكنا أن يصل إليه. وفى هذا جواب عام على جميع الاعتراضات الموجهة ضد عدالتهاوخيرها». (٢٩) وربما لم يستعمل قط مثل هذا السيف ذى الحدين للدفاع عن الإيمان المسيحى . ولم يخطر للأسقف الطيب على ما يظهر ، أن القول بأن الديانة الطبيعية لا ترتكز فى عرف العقل إلى أسس أقوى وأثبت من الأسس التى يرتكز إليها الوحى السماوى ، قد يؤدى إلى ظهور من ينادى برفضهما معا .

ونشر هنرى دودويل H. Dodwell عام ١٧٤٢ كتاباً اسمه «مسيحية غير مؤسسة على البرهان » ، وهو أول تحول فى مثل هذا التفكير إلى اتجاه ريبى واضح . لكن الكتب الثلاثة الكبيرة والقاطعة فيما يمكن أن يقال ضد الديانة الطبيعية – وهى كتب أصبح يستحيل بعدها على أى عقل نافذ محاولة الدفاع حتى عن الديانة العقلية بالاعتماد على الأدلة المألوفة فى العصر – كتبها هيوم وهولباخ الفرنسى وكانط الألمانى . أما هيوم فقد كان فى الأمور الدينية على الأقل مثالا للريبية : إذ رفض أن يستنتج أية مواقف نهائية من نقده الهدّام . وكان هولباخ ماديا مؤمنا بماديته وعلى جانب كبير من الاعتقاد بالحلولية ، بينما وضع كانط بدوره فى تلخيصه الحملة العقلية على اللاهوت العقلى ، الأسس لجميع محاولات القرن التاسع عشر بناء الدين على الشعور والحدس ونوع من الحس الدينى الخاص – وهى محاولات مهما كانت ناجحة بذاتها ، فإنها تجنبت على الأقل الحد القاطع للسيف العقلى .

لقد سبق أن رأينا نقد هيوم القوىّ للأدلة التى تؤيد الوحى بالاستناد إلى المعجزات . أما حملته المماثلة على الديانة الطبيعية فقد ضمنها كتابيه : (بحث فى العناية الإلهية والحياة المقبلة) المنشور عام ١٧٤٨ و (محاورات حول الديانة الطبيعية) الذى ألفه عام ١٧٥١ والذى لم ينشر إلا بعد موته عام ١٧٧٩ . وكان

هيوم أكثر التجريبيين تماسكا فى منطقه . أى أنه استنتج جميع الأدلة العقلية من مبادئ بديهية ، وطبق مقياس التجربة على كل اعتقاد . وكان قوام طريقته أن يسائل : أى مقدار من الاعتقادات الدينية التقليدية يمكن أن يستنتج فى الواقع من الحقائق الملاحظة فى الطبيعة ؟ فأجاب إنه مقدار ضئيل جدا . وأشار إلى أنه لا يوجد تسويغ لملاحظتنا أن العالم الحالى ناقص ثم الافتراض على أساس من هذه الملاحظة بأن هنالك خالقا كاملا ، وأن هذا الخالق سوف يخلق عالما كاملا .

وليس لنا من الأسباب ما يدفعنا لأن نستنتج من وجود حياة كحياتنا لا يتفق فيها الثواب والعقاب مع الرغائب الإنسانية ، وجود حياة أخرى يتم فيها مثل هذا الاتفاق .

« أما أن يكون بالإمكان وجود صفات إلهية لم نر فعلها قط ، وأن يكون الله خاضعا فى أفعاله لمبادئ لا نستطيع كشف تحققها ، فأمور نقرها بدون تردد . ولكن هذا لا يخرج عن حد كونه مجرد إمكان وفرضية . لأننا لا نستطيع أن نجد علة للاستدلال على وجود أية صفات أو أية مبادئ للفعل فى الله إلا بقدر ما نتبين من أثر لها فى الواقع وتحقيق لما تريد . « هل هنالك إذن أية آثار لعدالة موزعة على العالم ؟ « فإذا أجبت بالإيجاب أردف بدورى : إنه طالما العدالة هنا تفعل فهى تحقق ما تريد . وإذا أجبت سلبا أستنتج أنه ليس لديك من سبب لأن تخلع على الآلهة صفة العدالة بالمعنى الذى نعطيه نحن لهذه الصفة . وإذا أخذت موقفا وسطا بين السلب والإيجاب كأن تقول مثلا إن عدالة الآلهة فى الحاضر تفعل فعلا جزئيا لا فعلا كاملا ، أجيب : إنه لا حق لك فى أن تعطيها أى مجال معين إلا بقدر ما تستطيع أن تراها فاعلة فى الحاضر » [٣٠] .

وهكذا بعد أن حطم هيوم الأساس العقلى للإيمان بوجود حكم أخلاقى فى العالم ، استأنف البحث فى محاوراته ليظهر أنه لا يمكن أن يوجد أى دليل لإثبات وجود خالق كلى الحكمة وكلى الخير . وأنه ليس من ضرورة لوجود علة أولى

للكون ، وأن من السهل أن نتصور الكون موجودا بذاته وقديما ، قدر ما يسهل علينا افتراض علة خارجية لها تلك الصفات. وليس ثمة شبه بين شيء في العالم كالساعة وبين العالم بكامله . فقد رأينا الساعات تصنع ؟ ولم نر العوالم تصنع . وقد يكون النظام طبيعيا قدر الفوضى . وإذن فالاتساق والقانون الكلى ليسا بحاجة لأسباب تسوغ وجودهما أكثر مما نجده فيهما . وأقصى ما نستطيع افتراضه من عالم متناه نعتبره نتيجة ، هو علة متناهية فحسب. وإذا كان للكون فاعل فى الحقيقة فمن الممكن أن يكون صانعاً غير ذى كفاية ومن الجائز أن يكون قد مات منذ زمن بعيد بعد أن أنهى عمله . أو قد يكون إلها ذكرا أو أنثى . أو عددا كبيرا من الآلهة . وقد يكون خيرا كله . أو شراً كله . أو الاثنين معا . أو لا هذا ولا ذاك — والمرجح أنه الأخير .

أيقظ هيوم شكوكا كثيرة عندما بحث فى صحة قواعد الديانة الطبيعية . وأنكر هولباخ بصورة قاطعة الله والحرية والخلود . فهو فى كتابه (نظام الطبيعة) الذى ظهر عام ١٧٧٠ ، وخاصة فى كتابه القوى العنيف (الحس العام) الذى ظهر عام ١٧٧٢ — والذى لاقى انتشارا واسعا — شن ما هو على الأرجح أعنف حملة وجهت ضد المسيحية على الإطلاق كنظام من القضايا مطروح للاعتقاد العقلى . وكان هولباخ عالما فيزيائيا من الدرجة الأولى . اعتقد أن العلم النيوتونى يتضمن تفسيرا كاملا للكون ولا يتطلب أية إضافة من أى نوع كان . وهكذا سحق الدليل القائم على القول بالعلة الأولى :

« ليس بوسعنا أن نذهب إلى أبعد من هذا القول المأثور : تفعل المادة لأنها موجودة . وتوجد لتفعل فإذا سئلنا كيف توجد المادة أو لماذا توجد ؟ لأجبنا بأننا لا نعرف . ولكن إذا فكرنا على أساس من المقايسة بين ما لا نعرفه وبين ما نعرفه ، لوجب أن يكون رأينا أن المادة توجد بالضرورة ، ولأنها تحتوى فى ذاتها علة كافية لوجودها . وفى افتراضنا أنها مخلوقة أو محدثة من قبل كائن يتميز عنها ، أو تعرف عنه أقل مما نعرف عنها ، بحيث أن هذه المعرفة قد تكون مضادة لكل

ما نعرفه ، يجب علينا أن نسلم مع ذلك أن هذا الكائن ضرورى ويتضمن علة كافية لوجوده . فنحن إذن لم نجتز أى قسم من الصعوبة ، ولم نلق ضوءاً أوضح على الموضوع . ولم نتقدم خطوة واحدة . وجل ما قمنا به أننا وضعنا جانبا كائنا نعرف بعض خصائصه ، ولكننا ما زلنا نجهله إلى أبعد حد ، لنلجأ إلى قوة يستحيل علينا تمام الاستحالة أن نكون أية فكرة واضحة عنها ، وهى بالرغم من أنها قد تكون حقيقة فنحن لا نستطيع إثبات وجودها بالاعتماد على أية حقيقة نملكها » (٣١) .

وقد بدا لهولباخ أن المادية الشاملة هى اعتقاد أقرب إلى العقلية : « إنه لأقرب إلى الطبيعى والمعقول ، أن نشتق من صدر المادة كل شىء موجود . لأن كل حاسة من حواسنا تبرهن على وجودها ونختبر كل لحظة نتائجها بأنفسنا ، ونراها فاعلة متحركة ، تنقل الحركة وتولد القوة دون انقطاع ، من أن نعزو تكوّن الأشياء لقوة مجهولة ، ولكائن روحى لا يستطيع أن يخرج من طبيعته ما ليس هو بذاته ، كائن يعجز بحكم الجوهر الروحى المنسوب إليه أن يفعل أى شىء أو أن يحرك أى شىء » (٣٢) .

وقد تناول هولباخ دليل هندسة الكون بنفس النقد العنيف فقال :

« إن الذين يعبدون الله يرون فى نظام الكون بشكل خاص ، برهاناً قاطعاً على وجود كائن عاقل وحكيم يدبر هذا الكون . غير أن هذا النظام ما هو إلا نتيجة لحركات ضرورية ناجمة عن علل وأحوال ، قد تكون فى وقت من الأوقات ملائمة لنا ، وتكون فى وقت آخر ضارة بنا ، ونحن نثنى على ما كان منها فى صالحنا ، ونشكو مما كان مضراً لنا . . . . إن الاستغراب من وجود نظام يسود العالم ليس سوى استغراب من كون نفس العلل تؤدى دائماً إلى نفس النتائج . أما الدهشة من رؤية الاضطراب فراجعة إلى نسيان أن العلل إذا تغيرت أو إذا ما عرقل مفعولها ، فلا يمكن أن تبقى نتائجها على ما كانت عليه قبلا . . .

إن الاستغراب من رؤية نظام فى الطبيعة ليس سوى استغراب من إمكان الوجود، فهو استغراب من وجود المرء ذاته . فما هو نظام بالنسبة لكائن ما ، هو اضطراب بالنسبة لكائن آخر . وجميع الكائنات التى تعمل للشر تعتبر أن كل شىء سائر بنظام عندما تستطيع أن تزرع الاضطراب فى كل شىء ، من غير أن تتعرض للعقاب ، بينما تعتبر كل شىء مضطرباً عند ما تجابه بما يعرقل نزعاتها الشريرة » . (٣٣)

وبكلمة موجزة ، فإن النظام والغاية تمييزان أبدعهما الإنسان ، وليس لهما ، بدون الإنسان من معنى بهذا العالم .

« قد يحتج البعض دون ريب ، بأنه لما كانت المادة تتضمن وتنتج كائنات ذكية فيجب أن تكون ذكية بذاتها أو محكومة بعلة ذكية . ونجيب على ذلك بأن الذكاء ملكة مميزة للعضويات الحية ، أى للكائنات المشكلة والمكونة وفق طريقة معينة ، بحيث ينتج عنها بعض أنماط فى الفعل ، يشار إليها بأسماء متنوعة وفقا للنتائج المختلفة التى تنتهى إليها هذه الكائنات : فالخمر ليس لها الخاصتان المسميتان الدهاء والشجاعة . ومع ذلك يلاحظ أحيانا أن الخمر تنقل هذه الصفات إلى أناس يفترض أنهم معدمون تماما . ولا يمكن القول إن الطبيعة ذكية على غرار أى من الكائنات التى تحيا ضمنها . ولكنها تستطيع أن تحدث كائنات ذكية بأن تجمع المادة الملائمة لتشكيل عضوية خاصة ينتج عن أنماط أفعالها الخاصة بها الملكة التى تدعى الذكاء . . . وبإيجاز تثبت التجربة بما لا يدع مجالا للشك أن المادة التى تعتبر جامدة ميتة تكتسب الفعل المحسوس — الذكاء — والحياة — عندما تمتزج وفق أوضاع معينة » . (٣٤)

وأخيرا يقول هولباخ بصدد البحث عن العناية الإلهية وعدالة القوة التى تحكم الكون :

«قبل أكثر من ألفى سنة قال أبيقوروس الحكيم : « إما أن يريد الله منع الشر ولكنه يعجز عن منعه ، أو أنه يقدر على منعه ولكنه لا يريد ذلك ، أو أنه

يريد ذلك ولا يقدر عليه ، أو أنه يريد ويقدر . فإذا كانت له الرغبة دون القوة فهو عاجز . وإذا كان قادرا ولكنه غير راغب فهو على جانب من المكر لا نستطيع أن ننسبه إليه . وإذا لم تكن لديه القوة ولا الرغبة فهو عاجز وشرير معا ، وهو ليس إلها إذاً . وإذا كانت لديه الرغبة والقوة من أين يأتى الشر ، أو لماذا لا يمنعه » ؟ لقد انتظرت أفضل العقول أكثر من ألفى سنة حلا عقليا لهذه الصعوبات . ويعلمنا علماء اللاهوت أن هذه الصعوبات ستحل فى حياة مقبلة » . (٣٥)

وقد يجدر بنا أن نلاحظ أن هولباخ جمع إلى إلحاده وماديته مثلا أعلى أخلاقيا نبيلا فريداً فى التسامح والعدالة والإنسانية . وكان معنى إهمال الدين التقليدى بالنسبة لأمثال هؤلاء المفكرين هو تحرير الناس من الوهم وإمكان قيام أخلاق أصيلة متنورة وكلية .

وبحثنا عن هولباخ – الذى يمثل بصورة صريحة ما انتهى إليه معظم المفكرين الفرنسيين حوالى سنة ١٧٧٠ – فنحن نصل إلى إلحاد ومادية شاملين كاملين . وقد أوضح سياق بحثنا أن عصر العقل الذى كانت نقطة ابتدائه الافتراضات الدينية الطبيعية فى العلم النيوتونى ، لم يكن له مفر من الانتهاء إلى مثل هذا الإنكار الكامل لكل قاعدة من قواعد المسيحية التقليدية . وكان سبينوزا – وهو متشبع بالعلم الديكارتى – قد وضع قبل مائة سنة نظاما مماثلا أكثر عمقا بشكل عام . لكن الناس فى أيامه لم يكونوا قد تمثلوا بعد مبادئ العلم الجديد ولا أدركوا إلى أين ستقودهم أبحاثهم المنطقية . فليس من المستغرب بعد ذلك أن يكشف الناس سبينوزا فى أيام هولباخ ، وأن يكون له تأثير قوى على أعاظم المفكرين ، وخاصة فى ألمانيا . ولم يكن معظم الناس راغبين فى اتباع سبينوزا وهولباخ إلى النهاية القصوى إلا فى فرنسا حيث دفعت الكنيسة الكاثولوكية بسياستها الاجتماعية وتحالفها مع النظام القديم ومساوئها ، كل رجل عاقل إلى المعارضة القوية ، لا لنظام الرهبانية الكاثوليكى فحسب ، ولكن لكل ما له صلة به ، وللديانة

ذاتها . وحدث بفولتير لأن يؤمل أن يرى « آخر ملك مخنوقاً فى أحشاء آخر راهب يسوعى » وبالرغم من ذلك ظل الناس يتشوقون إلى نظرة دينية كونية ويسعون إلى التوصل لحل وسط مع العلم النيوتونى . ولكن خيل فى فرنسا للرجل المثقف الذكى أن الديانة قضت نحبها تماما . حدث فى عام ١٧٩٨ أن أحد أتباع الديانة الطبيعية كان يحاضر فى المعهد الفرنسى حول اعتقاداته الدينية . فأخذت صيحات الغضب تتعالى من الحضور ونادى أحدهم : « أقسم أن الله غير موجود ، وأطلب ألا يلفظ اسمه فى هذا المكان » [٣٦] ولم يسع المحاضر المسكين إلا أن ينسحب حين أخذ الحضور يتناقشون فيما إذا كان يجب أن يلفظ اسمه بين جدران المعهد النير .

وقد تقرر فى كل مكان أن الديانة لم يكن لها أساس عقلى على الإطلاق . وأن الطريقة الوحيدة لتجنب الإلحاد والمادية هى فى مهاجمة مقدرة العقل والتجربة العقلية على التوصل إلى الحقيقة النهائية . وقد أدى ذلك إلى إحياء الديانة الشخصية القائمة لا على العقل بل على التجربة الروحية الداخلية كما عرفها بولس الرسول وأوغسطين . وانتشر هذا الإحياء انتشارا واسعا فى ألمانيا حيث عرف بحركة التقوى (Pietism) وفى إنكلترا بالحركة الإنجيلية المحافظة (أويزليانزم نسبة إلى مؤسسها) . وظفرت فى هذا البلد الأخير بين أتباع كنيسة (المثودست) وفرع من فروع الكنيسة الإنجيلية . ثم إن حركة الإحياء هذه أدارت ظهرها عن تعمد للعلم والعقل وتمسكت بالإيمان لذلك كان تأثيرها على الطبقة المفكرة قليلا . وقد أثر على هذه الطبقة الفيلسوف الألمانى كانط ، الذى حاول أن يثبت بشكل قاطع أن العقل والعلم يصحُّ استعمالهما فى حقل معين . أما خارج هذا الحقل فالإيمان الذى دعاه كانط « العقل العملى » قادر على أن يثبت قواعد الديانة الطبيعية وهى : الله والحرية والخلود . وقد بدت أدلة كانط فاصلة فى تاريخ الفكر . واستطاعت أكثر من أى عامل فكرى آخر أن تنقذ الاعتقاد الدينى وأن تجعل الإحياء الدينى ممكناً فى النصف الأول من القرن التاسع عشر . لكن هذا المصدر الجديد

للحقيقة الدينية الذى أعلن عنه كانط يقع خارج نطاق بحثنا المباشر هنا . وسنعود إليه عند دراسة الفكر فى القرن التاسع عشر . أما كل ما يجب أن نشير إليه هنا أن كانط يبدو وكأنه قد أثبت للأبد استحالة قيام ديانة عقلية خالصة .

وكان تهديمه للاهوت العقلى يتضمنه كتابه (نقد العقل الخالص) الذى نشر عام ١٧٨١ والذى أعلن فيه برنامجه الفلسفى .

« توجد ثلاثة أدلة فقط لإثبات وجود الله بوساطة العقل . . . . الأول هو الدليل المبنى على هندسة الكون ، والثانى هو الدليل المبنى على العلة الأولى ، والثالث هو الدليل المبنى على مرتبية الكيان ، ولا يوجد دليل سوى هذه الأدلة ، ولا يمكن أن يوجد دليل سواها . وسأثبت أن العقل لا يستطيع أن يتوصل فى أحدها أكثر مما يستطيع أن يتوصل فى غيره وأنه عبثا يحاول أن يرفع جناحيه فوق عالم الحس بالاعتماد على قوة التفكير فحسب [٣٧] . فأنا أؤكد إذاً أن جميع المحاولات فى استعمال العقل استعمالا فكريا فى حقل اللاهوت لا فائدة منها مطلقا ، وهى بطبيعتها الذاتية باطلة وفارغة » [٣٨].

ولا تختلف أدلته فى الواقع اختلافا كبيرا عن الأدلة التى شهدناها عند هيوم وهولباخ . لكن النظام الشامل الذى وردت من ضمنه جعلتها تبدو وكأنها لا يمكن دحضها . وبينما ظل الإيمان بالله مع إنكار الوحى والديانة الطبيعية يعيشان بهزال فى عقول بعض الناس — كما نجد الأمر عند بالى فى إنكلترا عام ١٧٩٨ ، وروبسبيير الذى ظل ثابتا على إيمانه العقلى بالله والديانة الطبيعية إبان الثورة الفرنسية ، وبعض اللاهوتيين العقليين الألمان الذين درسوا حتى القرن التاسع عشر — فقد بدا للأغلبية الكبيرة من المفكرين المهتمين بالدين أن الهدف الأول — بعد إهمال الأساس العقلى للحياة الدينية — هو إعادة البناء على أساس لا عقلى أو فوق العقل . لكننا سنرجئ دراسة هذه المحاولات إلى الكتاب اللاحق .

وهكذا حين طبقت على التقليد المسيحى الكبير نتائج مبدأى الطبيعة والعقل والمثل العليا الرئيسية فى العصر الذى قدس آلة العالم النيوتونية فقد بدت هدامة

تماما . وأخفقت كل الإخفاق محاولة بناء ديانة علمية جديدة على هذه الأسس .
ولم تتأثر الجماعات بالطبع بهذه الخطوط الفكرية ، كما أنها أظهرت مناعة ضد
المعرفة العلمية الجديدة . لكن الطبقة الوسطى المفكرة التى كان المستقبل لها
قبلتهما بمجملها دون تحفظ . وحين بوشر بإعادة بناء التقليد المسيحى ومؤالفته
للعالم الفكرى الجديد كان واضحا كل الوضوح أن القرن الثامن عشر جعل
تأسيس الدين على مبادئ العقل العلمى أمرا مستحيلا بعد الآن .

المصادر

1. Quoted in John Morley, *Diderot*, 72.
2. Voltaire, *Lettres Philosophiques*, Lettre 6.
3. William Paley, *Moral and Political Philosophy*, Bk. I, ch. 7.
4. Voltaire, *Eléments de la Philosophie de Newton*, ch. 6.
5. Locke, *Essay on Human Understanding*, Book IV, ch. 18, sec. 4.
6. Locke, *Reasonableness of Christianity*, 1696 ed., 202.
7. Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, 18.
8. *Ibid.*, 272.
9. Locke, *Essay*, Bk. IV, ch. 17, sec. 23.
10. John Tillotson, *Works* (ed. 1857), II, 333.
11. Tillotson, *The Miracles Wrought in Confirmation of Christianity*, *Works*, III, 493.
12. Locke, *Essay*, Bk. IV, ch. 18, sec. 10.
13. Locke, *Discourse of Miracles.*
14. Samuel Clarke, *Boyle Lectures*, 1704, *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation.*
15. Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, 63, 342 ff.
16. Diderot, *Letter to Damilaville*, 1766, in *Oeuvres*, ed. Assézat et Tourneux, XIX, 477.
17. Voltaire, *Bolingbroke.*
18. Hume, *Enquiry concerning Human Understanding*, sec. 10.
19. Voltaire, *Eléments de la Philosophie de Newton*, ch. 1.
20. Voltaire, *Traité de Métaphysique*, ch. II.
21. *Ibid.*
22. *Ibid.*
23. Voltaire, *Homélie sur l'athéisme.*
24. Voltaire, *Traité de la Métaphysique*, ch. II.
25. *Ibid.*
26. William Law, *The Case of Reason*, 109.
27. *Ibid.*, 110.
28. Pierre Bayle, quoted in Lévy-Bruhl, *History of Modern Philosophy in France*, ch. IV.

29. Bishop Joseph Butler, *Analogy of Religion*, Pt. I, ch. 7.
30. Hume, *Enquiry concerning Human Understanding, Providence and a Future State.*
31. Holbach, *Système de la Nature*, ch. IV.
32. Holbach, Le Bon-Sens, sec. 22.
33. *Ibid.*, sec. 44.
34. Holbach, *Système de la Nature*, ch. V.
35. Holbach, *Le Bon-Sens*, sec. 57.
36. F. Picavet, *Les Idéologues*, 218.
37. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Werke, Phil. Bibl. ed., I، 510
38. *Ibid.*, 543.

المراجع

مؤلفات عامة

A.C. McGiffert, *Protestant Thought befoie Kant*, chap. X(illuminating survey); *Rise of Modern Religious Ideas*, Part I. Leslie Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*. G.V. Lechler, *Ges.des englischen Deismus;* J. Tulloch, *Rational Theology in England in theSeventeenth Century;* J. Leland, *A View of the Principal Deistical Writers* (by a hostilecontemporary). O. Pfleiderer, *Ges. der Religionsphilosophie*. H. Hoffding;Hettner, *Litteraturges des* 18. *Jahrh.* J.M. Robertson, *Short History of FreeThought;* A.W. Benn, *History of English Rationalism in the Nineteenth Century;*Lecky, *Rationalism in Europe*. J. Texte, *Rousseau et les Origines ducosmopolitanisme littéraire*. K.R. Hagenbach, *German Rationalism;* W. Oncken, *DasZzitalter Friedrichs des Grossen;* E. Cassirer, *Das Zzitalter der Aufklarung*. H.M. Morais, *Deism in* 18*th Cent. America;* G.A. Koch, *Republican Religion*. Foster, *Genetic History of New England Theology;* Cooke, *Unitarianismin America*. See also works of Faguet, Damiron, Morley, cited inpreceding chapter.

نشوء الديانة الطبيعية

Lord Herbert of Cherbury, *De Religione Gentilium*, *De Veritate*. R. Cudworth, *Intellectual System of the Universe;* J. Tillotson, *Works;* John

Locke, *Reasonableness of Christianity*, *Essay*, Bk. IV; SamuelClarke, *Discourse concerning the Unalterable Obligations of Natural Religion,etc.* (best example of rational supernaturalism); W. Wollaston, *Religionof Nature Delineated;* Anthony Collins, *Discourse of Free Thinking;*M.Tindal' *Christianity as Old as the Creation* (*the* "Deist's Bible"); J.Toland, *Christianity not Mysterious;* W. Paley, *Natural Theology.*Voltaire,*Englis hLetters, Elements of Newton's Philosophy, Treatise on Metaphysics; Philosophical Dictionary*. Diderot, *Philosophical Thoughts*, Jourdained. Rousseau,*Emile*, Bk. IV, *Confession of Faith of a Savoyard Vicar*. Reimarus,*Wolfenbuttel Fragments*, ed. by Lessing; Lessing, *Eine Duplik*, *DasTestament Johannis*, *Nathan der Weise*, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*.

الحملة على الديانة الطبيعية

William Law, *The Case of Reason;* Joseph Butler, *TheAnalogy of Religion;* conservative appeals to faith;E.K. Mossner, *Bishop Butler and the Age of Reason.* Henry Dowell, *Christianitynot founded on Argument.* David Hume, *Essay on Miracles,Of Providenceand a Future State; Dialogues on Natural Religion; A Natural History of Religion.*Diderot, *Promenade of a Sceptic;* Holbach, *System of Nature*, *Commen Sense* (issued as JeanMeslier, *Superstition in all Ages*). Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*,Muller ed., pp. 595-670; *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.*


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الثالث عشر

علم الإنسان ــ علوم الطبيعة البشرية والأعمال

خلق العلوم الاجتماعية :

بعد أن تبيناعمل مفاهيم العلم النيوتونى هذه كما تنعكس فى نتائجها الأساسية التى أدت إلى عدم التقليد الدينى ، فلنستعرض أثرها الفعلى فى علوم الطبيعة البشرية والمجتمع البشرى ، حيث أثبتت أنها تناقض هنا أيضاً المعتقدات التقليدية ، ولكنها مع ذلك نجحت فى تكوين مجموعة إيجابية من المبادئ . والحق أننا ندخل هنا ذلك الميدان الذى حقق القرن الثامن عشر فيه أعظم مجده . فى هذا القرن تم فعلا وضع الخطوط الأساسية لعلم الطبيعة على الشكل الذى احتفظ به خلال مائتى عام تقريباً من العصر السابق . أما الأفكار الدينية فى القرن الثامن عشر فليست سوى مجرد مرحلة من مراحل مجرى الفكر الدينى الذى حاول العصر التالى إعادة بنائه على أسس مختلفة كل الاختلاف . لكن العمل الهام الذى يستطيع القرن الثامن عشر أن يفاخر به بحق هو بناء علم الإنسان ، أو ربما أكثر من ذلك مجرد رؤية إمكانيات أو ضرورة قيام مثل هذا العلم . فى هذا الحقل وضع القرن الثامن عشر أسس أكثر الاعتقادات التى لا تزال مقبولة من جميع المفكرين حتى العصر الحاضر ، باستثناء قلة منهم قاموا بدورهم فى تعديل مفاهيم عصر العقل هذه تعديلا يلائم التطورات الجديدة فى علوم النفس والحياة . وقد عبر بوفون خير تعبير عن روح هذا العصر بقوله : « يجب أن يحتل الإنسان مكانه بين صنف الحيوان » (١) !

نحن نأمل أن يكون بوسعنا تحقيق أمرين على الأقل من دراسة علم الإنسان : أولا أن ندرك كيف أن مفهوم العلوم الإنسانية والاجتماعية كله أصبح ، بتأثير نجاح العلوم الطبيعية ، يشغل تلك المكانة الهامة التى ظل محتفظاً بها منذ ذلك الحين فى عقول الرجال المفكرين . هذه هى المأثرة الثابتة التى حققها القرن الثامن عشر . ثانياً : يمكننا أن نفهم لماذا اتخذت الطرق الخاصة بهذه العلوم الجديدة ومبادئها ومحتواها الشكل الذى اتخذته . وترجع أهمية فهم هذه المسألة إلى أن التجاذب الذى حصل فى هذا الميدان بين علم الإنسان فى القرن الثامن عشر وعلم الإنسان فى الوقت الحاضر لا يزال حياً إلى حد بعيد ، وحيوياً . فبصورة عامة لا يزال أولئك الذين هم فى حكم الثقاة يتمسكون بالمبادئ السياسية والأخلاقية والاقتصادية التى تكونت فى القرن الثامن عشر تحت سلطان مبادئ وطرق نيوتونية صرفة ، واستجابة لحاجات اجتماعية خاصة بالقرن الثامن عشر ومنبثقة عن مجتمع ذى صفة زراعية وتجارية غالبة . أما فى يومنا هذا ، فنحن لم نعد نحيا فى العالم النيوتونى ولا فى مجتمع زراعى وتجارى ، وقد كشفنا علم الحياة وعلم النفس وعانينا جميع آثار الثورة الصناعية . فتبدلت مفاهيمنا العلمية الأساسية وكذلك حاجاتنا الاجتماعية تبدلا عميقاً . حتى صار لدينا سبب وجيه للاعتقاد بأن المبادئ التى تمت فى القرن الثامن عشر ، وكانت ناجعة جداً فى ظل تلك الظروف ، لم تعد كافية لحل مشاكلنا الحديثة . وتقف مفاهيمنا الاجتماعية فى العصر الحاضر هائبة فى وجه المبادئ التى تقدمتها ، والمفاهيم التى كانت انقلابية جذرية ، بل وثورية حينذاك ، اعتنقها حماة النظام الجديد بخيرها وشرها . ولكى نفهم الجدل الحالى ومعناه ، يبدو لنا من الأهمية البالغة أن نتحرى عن أصل المفاهيم القديمة وعن القيمة التى كانت لها فى أيامها . وقد خصصنا الفصلين الباقيين من الكتاب الثالث لهذا الغرض .

إن مفكرى القرن الثامن عشر ، إذ جمعوا أخيراً اتجاهى الحركة الإنسانية فى تشديدها على قيمة حياة الإنسان وكرامتها على هذه الأرض ، إلى التأكيد العلمى

على قانون كلى ونظام سببى منسجم فى كل جزء من الطبيعة ، خلقوا علماً للطبيعة البشرية فى الفرد وفى المجتمع . وهم إذ تابعوا عملهم ، متأثرين تأثراً عميقاً بالمثل الأعلى النيوتونى السائد عن العلم والطريقة العلمية ، فقد نجحوا فى إيجاد علم شبيه بعلم الفيزياء الرياضى وطريقته ومثله الأعلى ، بل بالغ الشبه به — وذلك بمقدار ما سمح لهم موضوع علمهم الجديد . وبالغوا إلى حد الادعاء أنهم كشفوا فيزياء حقيقية عقلية واجتماعية . والواقع أن هذه العلوم الحديثة أثرت تأثيراً عميقاً فى توجيه. المجتمع القديم نحو نظام أقرب إلى المثل العليا للطبقات المتوسطة التجارية الظافرة ويبدو بوضوح أن أكبر قيمة ذاتية لهذه العلوم هى أهليتها لهذا العمل التهديمى . أما من الناحيتين النظرية والإيجابية فقد كان أثرها أقل حظاً . فقد تستطيع الأفكار الناقصة ، بل الخاطئة ، أن تحطم ما ثبت بوضوح أنه عديم الفائدة . لكنها لا تستطيع أن تبنى بديلا عنه . ولقد انقضى قرن كامل قبل أن أدرك الناس هذه الحقيقة .

الطريقة الاستنتاجية الميكانيكية :

أشرنا فيما مضى إلى أن الطرق المستعملة فى إقامة علم الإنسان الجديد قد بقيت ، نوعاً ما ، متخلفة عن أحدث الطرق العلمية المعاصرة . فبينما نرى الأخيرة تصبح تجريبية أكثر فأكثر ، نرى الأولى قد ظلت ، حتى قيام الثورات الاجتماعية العظيمة فى نهاية ذلك القرن ، رياضية واستنتاجية إلى حد غالب ، وكان يؤمل — كما جرى فى الفيزياء — أن يؤدى تحليل بضعة أمثلة بسيطة إلى الكشف عن مبادئ ومصادر أساسية يمكن أن يستخرج منها علم كامل للمجتمع الإنسانى بطريقة استنتاجية . إن مثل هذا العلم بالضبط هو الذى استخدمه لوك لتسويغ ثورة الأحرار الإنكليزية التى حدثت عام ١٦٨٩ . وهو الذى استعمله المفكرون الفرنسيون لتسويغ الثورة فى فرنسا ، واستعمله علماء الاقتصاد السياسى لتسويغ مطالب طبقات التجار بالتحرر من تدخل الحكومة ،

وهو الذى اتخذ أساساً للمبادئ السياسية والاقتصادية التى أدخلت فى الدستور الأميركى ، وفى الدساتير الفرنسية فى عهد الثورة ، وفى الإصلاحات الإنكليزية التى تمت بين سنوات ١٨٢٠ و ١٨٦٧ . وأخذ الناس — جرياً على مثال الطريقة التى اتبعت فى علم الفيزياء — يحاولون أولا تحليل طبيعة الفرد البشرى ، ثم تطبيق المبادئ المستكشفة هنا على مشاكل الحياة الاقتصادية والسياسية والأخلاقية . ولذلك اشتمل علم الإنسان الجديد على فرعين. فهناك ، أولاً ، البحث الأساسى فى الطبيعة البشرية الذى كان يتمثل فى سلسلة طويلة من المؤلفات التى تتناول معارف الفرد البشرى ودوافعه مثل كتاب « تحرير العقل البشرى (١٦٩٠) » لجون لوك الذى ظل نقطة الابتداء ، وكتاب « مبادئ المعرفة البشرية (١٧١٠) » لبركلى . وكتاب « مقالة فى الطبيعة البشرية (١٧٣٩) » لهيوم ، وكذلك كتابه « بحث فى العقل الإنسانى ١٧٤٩ » ، وكتابه «فى مبادئ الأخلاق ١٧٥١ » ، وكتاب « ملاحظات عن الإنسان ١٧٤٩ » لهارتلى ، وكتاب « مقالة فى أصل المعرفة الإنسانية ١٧٤٦ » لكونديلاك ، وكذلك كتابه « مقالة فى الإحساسات ١٧٥٤ » . وكتاب « عن العقل ١٧٥٨ » وكتاب « عن الإنسان ١٧٧٢ » لهلفشيوس ، و « مبادئ الأخلاق والتشريع ١٧٨٠ » لبنتام . ثانياً كانت هنالك مجموعة كبيرة من المؤلفات تطبق هذه المبادئ على كل من العلوم الاجتماعية .

كانت الطريقة المستعملة فى هذه المؤلفات كلها ، باستثناء مؤلفات مونتيسكيو ، استنتاجية فى أساسها و « هندسية » ، أو — بعبارة أصح — ميكانيكية . ولم يقم بالمحاولة الفعلية التى استهدفت اشتقاق بعض مبادئ كمية سوى (بنتام) الذى أنشأ ما سماه « حساب اللذائذ والآلام » . ولكن روح هذا الكتاب ظلت رغم ذلك ، روح العلوم الطبيعية السائدة . وقد عبر فولتير تعبيراً موفقاً عن المثل الأعلى لهذه الطريقة عند حديثه عن لوك : « ربما لم يوجد قط مفكر أحكم وأكثر تقيداً بالأصول أو منطقى أكثر ضبطاً من لوك ، لكنه لم

يكن مع ذلك رياضياً عظيما . إذ لم يكن بوسعه قط أن يتحمل عناء الحساب ولا جفاف الحقائق الرياضية التى لا يجد العقل أية لذة فيها بادئ الأمر . وبالرغم من هذا كله فما من مفكر استطاع أن يقيم الدليل على أن بوسع المرء أن يكون ذا فكر هندسي بدون الاستعانة بعلم الهندسة ، أحسن مما فعل لوك »[٢]. ومعنى ذلك أنه حلل الطبيعة البشرية إلى ما كان يبدو له أنها عناصرها الأساسية تماماً كما حلل غاليلو طبيعة الحركة . وحاول أن يبنى من هذه العناصر بالاعتماد على التفكير ؛ مفهوماً ملائماً للمجتمع الذى يقتضيه مثل هذا الكائن . وتبعه فى هذا المسعى جميع المفكرين الذين أتينا على ذكرهم . وقد بدا بصورة سطحية أن هذه المدرسة قد نجحت فى الوصول إلى علم نفس ميكانيكى وفى اشتقاق مبادئ منه يمكن اتخاذها كبديهيات فى العلوم الاجتماعية . وفى الحقيقة كانت الهوة بين علم النفس من جهة وعلمى السياسة والاقتصاد من جهة أخرى واسعة جداً ، ويبدو كأن المفكرين قد توصلوا إلى بعض المبادئ الاجتماعية الأساسية ، كالمساواة بين جميع الناس ، التى كانت تبدو ضرورية ومعقولة ، وحاولوا إيجاد بعض الأسس لها عند ما أخذوا يحللون الطبيعة البشرية . وبعبارة أخرى كانت هذه المبادئ الأساسية الضرورية هى الأولى ، فى كل الحالات التى كان يخيل أن مصالح الطبقة المتوسطة تقتضيها . أما علم الطبيعة البشرية الذى كانت هذه المبادئ تقوم عليه ظاهرياً ، فقد بدا وكأنه نشأ ونما من أجل الدفاع عن هذه المبادئ .

علم الطبيعة البشرية :

كان الفيلسوف المادى والاجتماعى توماس هوبز هو الأب لهذا النوع من التحليل السيكولوجى فى القرن السابع عشر . فلقد عنّ له قبل أى مفكر فى العصور الحديثة أن الإنسان جزء لا يتجزأ من النظام الطبيعى ، ليس جسمه فحسب — كما سبق أن قال ديكارت والفيزيولوجيين من مدرسته الذين توسعوا فى هذه الناحية — بل حياته الواعية والعقلية بكاملها أيضاً . وكان هو أول من

أكد أن من الممكن أن نأمل فى إقامة علم للطبيعة البشرية بنفس المعنى الذى يفهم من الفيزياء البشرية ، على أن يكون المنبع الذى يستقى هذا العلم منه هو ملاحظة الإنسان لعمليات الفكر التى تجرى داخل عقله وتحليلها — أى الملاحظة الداخلية أو الاستبطان — : « إن أى إنسان ينظر فى دخيلة نفسه ، ويتأمل ما يفعل عند ما يفكر ، أو يبدى رأياً ، أو يحاكم ، أو يأمل ، أو يخاف . . إلخ ، ويرى على أى أساس يتم كل ذلك ، يستطيع بالاستناد إلى هذه المعرفة أن يقرأ ويعلم أفكار جميع الأفراد الآخرين وعواطفهم عند ما يكونون فى ظروف مماثلة »[٣]. والقوانين المستنبطة من مثل هذا التحليل يجب أن تستخدم لرسم خطوط المجتمع الذى من شأنه أن يرضى حاجات مثل هذا الكائن — وهو مجتمع الملكية المطلقة كما رأينا . « أما أفكار الإنسان فإننى سأتناولها كل فكر بمفرده فى أول الأمر . ثم أتناولها مجتمعة ، أو من حيث اعتماد بعضها على بعض . . . إن الأصل بينها جميعاً هو ما ندعوه الحس . (لأنه لا يوجد مفهوم فى عقل الإنسان ، لم يكن فى مبدئه ، كله أو أجزاء منه قد تولد عن طريق أعضاء الحس) أما ما تبقى من الأفكار فهى مشتقة من ذلك الأصل »[٤]. وقد انقاد هوبز وأتباعه إلى هذه الخطوة الهامة نوعاً ما ، أعنى اعتبار الإحساس الجوهر الأساسى للحياة العقلية ، لأنهم كانوا ، أولا علماء ديكارتيين مخلصين : فقد كانوا واثقين بأن المادة المتحركة هى الحقيقة الوحيدة فى العالم خارج عقل الإنسان ، وأن هذه الحقيقة لا تستطيع التأثير فى الإنسان إلا عن طريق التماس الحسى بأعضاء حسه. لذلك ، عند ما أخذوا يشيدون مذهباً ذرياً نفسانياً قوامه عناصر ذرية بسيطة ، كان من الطبيعى أن يعتبروا الإحساسات هى هذه العناصر . ونحن نعرف الآن أن الإحساسات ليست بسيطة ولا هى بالعناصر ولا أولية ، ونفضل أن نبنى بالعناصر التى هى بيولوجية ، كأقواس الأفعال المنعكسة ، بدلا من تلك التى تنتج عن تحليل منطق فيزيائى ينتهى إلى القول بصفات حسية . كانت مادية هوبز ميكانيكية بينما ماديتنا بيولوجية . ولكن هوبز يوضح لنا كيف أن مذهبه

هذا الذرى السيكولوجى كان طبيعياً داخل النظام النيوتونى .

وبما أن جميع المعارف مشتقة من الإحساسات فمن الضرورى صياغة القوانين التى تأتلف بها هذه الوحدات لتشكل صوراً ملائمة وتسلسلا من التفكير. إن الإحساس المتباطئ بفعل قانون العطالة الميكانيكى ، يصبح صورة فى « المخيلة » أو فى الذاكرة . و « ليست المخيلة سوى إحساس متفسخ » (٥) . ثم إن مثل هذه الصور تتعاقب فى الذهن بالترتيب الذى انطبعت فيه أصلا على الحواس . « نحن لا ننتقل من تخيل إلى تخيل آخر إذا لم يكن مثل هذا التخيل قد عرضت صوره على حواسنا من قبل »(٦). فعندما تظهر الصورة الأولى من سلسلة من هذه الصور ، نرى الصور الأخرى المرتبطة بها فى الأصل تلحق بها بحكم الارتباط . وهكذا نرى صورة التفاحة تدعو صورة الشجرة . . . إلخ . وقد أطلق على هذا المبدأ فيما بعد « التداعى بالارتباط » . لكن :

هذه السلسلة من الأفكار ، أو هذا الحديث الذهنى يرد على شكلين : الأول : غير موجه ، لا خطة له ولا ثبات له . . . وفى هذه الحالة يقال إن الأفكار شاردة وتبدو كأن إحداها لا صلة لها بالأخرى كما هو الحال فى الحلم . . . والثانى أكثر ثباتاً لوجود رغبة أو خطة ناظمة له . فمن الرغبة تنشأ فكرة الوسيلة التى رأيناها من قبل تؤدى إلى الشيء الذى نستهدفه . ومن فكرة تلك الوسيلة تنشأ فكرة الوسيلة المؤدية إلى تلك الوسيلة . وهكذا باستمرار حتى نصل إلى تلك البداية التى تكون فى حدود طاقتنا (٧) .

مثل هذه السلسلة من الصور المنظمة هى التفكير الواعى . والكلام هو إلصاق الأسماء بهذه الصور كرمز لها . أما المحاكمة العقلية فهى إضافة الأسماء أو حذفها .

يبدو من هذا أن العقل لايولد معنا ، كالحس والذاكرة ، ولا هو يكتسب بالخبرة فحسب ، كالحكمة . ولكنه يدرك بالجهد ويتم ذلك ، أولا ، بفرض

الأسماء فرضاً ملائماً ، ثانياً ، بالحصول على طريقة جيدة منظمة للانتقال من العناصر ، التى هى الأسماء ، إلى الأحكام المؤلفة من جمع هذه العناصر بعضها لبعض ، حتى نصل إلى معرفة جميع نتائج الأسماء التابعة للموضوع الذى نحن بصدده . وذلك هو ما يطلق عليه الناس العلم . . . فالعلم هو معرفة النتائج واعتماد حادث على حادث آخر . بهذه المعرفة ، نعلم ، اعتماداً على ما بوسعنا أن نعمله الآن ، كيفية القيام بعمل آخر عندما نشاء ، أو بعمل مماثل له فى وقت آخر (٨).

بهذا الشكل كان هوبز فى ١٦٥١ قد وضع فى كتابه «الدولة» (Leviathan) الخطوط الرئيسية لعلم الطبيعة البشرية التى قدر لها أن تبقى خلال قرنين اثنين مقبولة من غير اعتراض . كان المبدأ الأساسى لهذا العلم هو مبدأ الإحساس القائل بأن جميع معارفنا وكل حياتنا العقلية تبتدئ من تلقى الإحساسات من الخارج ، وكانت قوانينه هى قوانين ترابط هذه العناصر لتأليف مجموعات أكثر تعقيداً . إن المشابهة بين هذا العلم والفيزياء النيوتونية كاملة من جميع الوجوه . وكان لوك هو الذى عمم بالدرجة الأولى مبدأ الإحساس هذا وتوسع فيه . وكان هارتلى هو الذى صاغ تفاصيل قوانين الترابط . وفى صورة مشهورة شبه لوك العقل ، بلوحة بيضاء تماماً :

لنفترض أن العقل ، كما نقول ، صفحة بيضاء ، خالية من كل الصفات ومن كل الأفكار : فكيف يكتسبها ؟ إننى أجيب عن هذا السؤال بكلمة واحدة : التجربة : فعلى التجربة تبنى جميع معارفنا ، ومنها فى نهاية الأمر تشتق نفسها . أما ملاحظتنا سواء استخدمناها للملاحظة الأشياء الخارجية المحسوسة أو للملاحظة العمليات الداخلية التى تجرى فى أذهاننا ، والتى تدركها ذواتنا وتفكر بها ، فهى التى تزود عقولنا بجميع مواد التفكير . وهذان النوعان من الملاحظة هما ينبوعا المعرفة ، منها تأتى جميع الأفكار التى لدينا أو التى يمكن أن نملكها بطبيعة الحال (٩).

كان لوك يمثل هذا المفهوم للقرن الثامن عشر . وجرت محاولات كثيرة

للتوسع بشكل صريح واضح فى القوانين التى تأتلف بموجبها الإحساسات فيتكون منها العقل الراشد ، وما لدى الإنسان الناضج من ذاكرة وفكر وشخصية وخلق وعواطف . وقد أطلق لوك نفسه على هذه العمليات التى يتم بموجبها الائتلاف بين الإحساسات اسم « التفكير » مبيناً أن الإحساس والتفكير هما الأصلان الوحيدان اللذان تبدأ منهما جميع أفكارنا . وقد حاول كل من هيوم وهارتلى وكوندلياك أن يحلل بعناية أكثر عملية التفكير ، أى قوانين تداعى الأفكار . يقول هيوم :

من الواضح أن هناك مبدأ ارتباط بين مختلف الأفكار أو الصور فى الذهن ، وأنها لدى ظهورها فى ميدان الذاكرة أو التخيل ، يتقدم بعضها بعضاً بما يشبه طريقة ونظاماً معينين . . . وبالرغم من أن ارتباط الأفكار بعضها ببعض على جانب كبير من الوضوح بحيث لا يمكن أن يفلت من الملاحظة فإننى لا أجد بين الفلاسفة من تصدى لتعداد أو تصنيف جميع مبادئ التداعى ، مع أن هذا الموضوع يبدو جديراً بأن يكون موضع اهتمامنا . أما أنا فيبدو لى أن هناك ثلاثة مبادئ فقط للارتباط بين الأفكار . وأعنى بها : المشابهة فى الزمان والمكان ، والعلة أو المعلول [١٠] .

أما التحليل الذى قام به هيوم بعد ذلك فقد أنقص هذه المبادئ الثلاثة إلى مبدأ وحيد ، هو مبدأ التلاصق أو « العادة » .

غير أن دافيد هارتلى هو الذى يبدو المؤسس الحقيقى لعلم النفس القائم على التداعى . ونحن واجدون أوسع شرح لهذا العلم فى كتاب جيمس ميل المتأخر « تحليل العقل البشرى. ١٨٢٩ » كان هارتلى يعتقد أن مبدأ الترابط الذى جاء به سيخدم دراسة الطبيعة البشرية مثل خدمة جاذبية نيوتن لعلم الفلك . وأراد أن يصف « تأثير التداعى فى آرائنا وميولنا وفائدته فى أن نشرح بطريقة دقيقة مضبوطة تلك الأمور التى ألف الناس إرجاعها إلى قوة العادة والعرف بصورة عامة وغير محددة » [١١] . أن طريقته رياضية طبعاً .

يبدو أن الطريقة الفلسفية الصحيحة هى كشف وإقامة القوانين العامة للعمل.

هذه القوانين التى يخضع لها الموضوع المراد دراسته ، من مجموعة الظواهر المختارة، المحددة تحديداً جيداً ، الثابتة الموثوقة ، ثم الاستعانة بهذه القوانين لشرح الظواهر الأخرى والتنبؤ بها . هذه هى طريقة التحليل والتركيب التى أوصى بها وجرب إسحق نيوتن السير بمقتضاها (١٢) .

وقد وضع القضايا الآتية :

إن الإحساسات بفعل تكرارها مرات كثيرة ، تخلف وراءها بعض الآثار أو الانطباعات أو الصور التى يمكن أن تدعى أفكاراً حسية بسيطة (١٣) . إن الذبذبات الحسية تولد فى مادة الدماغ النخاعية، بفعل تكرارها مرات كثيرة، ميلا إلى ذبذبات أصغر (١٤) . إن أية إحساسات ا ، ب، جـ . . إلخ تصبح، بفعل ارتباط بعضها بالبعض الآخر عدداً كافياً من المرات، ذات قدرة على التحكم فى الأفكار المقابلة لها ا ، ب ، جـ . . إلخ . بصورة أن أيًّا من الإحساسات مثل ا ، عند ما ينطبع وحده، يستطيع أن يثير فى الذهن ب، جـ . . إلخ أى أفكار الإحساسات الأخرى . وأن الأفكار البسيطة تتحول إلى أفكار معقدة بوساطة التداعى (١٥) .

يمكننا هنا أن نتجاوز التفاصيل الأخرى فى نظام هارتلى ، وإنما يهمنا الطريقة التى يتوصل بها إلى مبادئ الأخلاق والسياسة بالاعتماد على الطبيعة .

إنه لمن الأهمية بمكان عظيم بالنسبة إلى الأخلاق والدين أن تحلل الأهواء والعواطف إلى عناصرها البسيطة . ويتم ذلك بأن نعكس خطوات التداعى التى تتضافر من أجل تشكيلها . لأننا بهذه الصورة نتعلم كيف نقدر ونحس الصالحة منها ، ونضبط ونقتلع تلك التى تكون منها شريرة ومنافية للأخلاق ، وكيف نلائم ، إلى حد معقول ، بين أسلوب حياتنا وبين حاجاتنا الفكرية والدينية . وكما يصدق هذا القول بالنسبة للأشخاص من كل الأعمار ، فهو يصدق بصورة خاصة ، ويجدر اعتباره ، بالنسبة للأطفال والفتيان . فإذا أخذنا كائنات من

طبيعة واحدة ، وإنما تختلف نسب انفعالاتهم وعواطفهم بعضهم إزاء بعض فى الوقت الحاضر ، وعرضناهم وقتاً غير محدود لنفس الانطباعات والارتباطات ، فإن جميع اختلافاتهم ستتلاشى فى آخر الأمر وسيصبحون متشابهين تماماً بل ومتساوين . وقد يمكن أيضاً جعلهم على شبه كلى ضمن مدة محدودة بوساطة تعديل الانطباعات والارتباطات تعديلا ملائماً (١٦) .

سلطان البيئة :

هنا نجد همزة الوصل ، إذ لمّا كان كل ما فى الإنسان مرده إلى التجربة ، فإن جميع الفروق ، ووجوه عدم المساواة الحالية يجب أن ترد إلى فروق فى البيئة . ولا بد أن الناس جميعاً يولدون متساوين كل المساواة . تلك كانت النتيجة التى استخرجها الناس من مذهب لوك الحسى . وهى الأساس اللازم لبناء العقيدة الديمقراطية التى تقول بأن الناس يولدون متساوين ، وأن التربية وحدها هى اللازمة لتحقيق كمال الحياة البشرية ، ولإقامة المجتمع الديمقراطى المثالى . ولذلك لا نستغرب إذا رأينا أبناء القرن الثامن عشر عظيمى التفاؤل بالمستقبل: فكل ما هو شر مرده إلى تربية فاسدة وإلى بيئة اجتماعية فاسدة . وما إن تبدل هاتين حتى تتلاشى الحدود التى تحول دون انطلاق إمكانيات الطبيعة البشرية . وكان فوريه Fourier يعبر عن التفاؤل العام الشامل بشكل متطرف عند ما كان يأمل أن يرى بعد إجراء التبديلات الملائمة فى التنظيم الاجتماعى ، أمة فرنسية تضم ثلاثين مليون عالم من مرتبة نيوتن ، وثلاثين مليون شاعر من مرتبة شكسبير ! ولما كان الناس يتطلعون إلى مثل هذه التغيرات البالغة من تغيير فى البيئة ، ولما كان هذا الأمل يبدو مبنيًّا على أساس متين من علم الطبيعة البشرية الجديد، فإنه يسهل علينا أن نرى السبب الذى جعل من ذلك العلم حافزاً قويًّا جدًّا للإصلاح الاجتماعى والثورة من جهة ، والسبب الذى جعل الطبقة المتوسطة الراغبة فى بعض التبدلات المعينة تستجيب لهذا العلم وتتخذه سنداً مقنعاً .

استنتج جميع المفكرين مثل هذه النتائج من لوك وهارتلى ، إلى حد ما ، ولكن الفرنسيين ، بطبيعة الحال، قد ذهبوا إلى أبعد من الإنكليز ، لأن الأحوال الفرنسية كانت أقل ملاءمة للطبقة المتوسطة . ولذلك يسهل علينا أن نرى لماذا كان الفرنسيون هم أول من نمى المثل الديمقراطية للمساواة البشرية . وتصبح الصلة بين لوك والعقيدة الديمقراطية — وهى صلة لم يستطع لوك نفسه أن يدركها — واضحة أشد الوضوح فى مؤلفات هلفشيوس. فقد كان هلفشيوس واحداً من أولئك الملتفين حول ديدرو الذين كانوا يأملون بأن الملك الحكيم يستطيع ، بالإصلاحات الملائمة التى يدخلها على ممتلكاته ، لا سيما فى حقل التربية ، أو يفسح المجال لفترة سعيدة وطويلة لظهور المواطنين الأذكياء النبلاء . وكان هدفه الأول إقامة الدليل على أن المصلح يستطيع أن يصلح، وأنه يستطيع أن يأتى الناس من الخارج ويعيد خلقهم على صورته . ويظهر أن علم الطبيعة البشرية الذى جاء به لوك كان يقدم أساساً لهذا الأمل . لذلك كان يتمسك بمذهب حسى مطلق مشدداً بأن جميع أفكار الناس وعقائدهم تأتى إليهم من حواسهم فقط . أما المصدر الأبعد للتفكير لدى لوك فكان يبدو له أنه يدخل عاملا إلى ذهن كل إنسان لا يمكن النفوذ إليه ولذلك أخذ يحاول هو ومعاصروه أن يفسروا هذا التفكير على أنه ليس سوى نمو للإحساس ، وذهب إلى أن الحكم ذاته لم يكن سوى إحساس جسدى ، أو إدراك للاتفاق أو لعدم الاتفاق ما بين أفكارنا . ولما كان أيسر على رجل الدولة القيام بمهمته إذا استطاع أن يفترض أن الأفراد يتصرفون دائماً ، على هدى العقل وبدوافع تمليها مصلحة خاصة قابلة للتنبؤ بها ، والسيطرة عليها ، فقد اعتقد هلفشيوس ، ومعه عصره كله ، أن المصلحة الخاصة هى الدافع البشرى الوحيد . وإذا كان الأمر كذلك تصبح مهمة رجل الدولة بسيطة : إذ ليس عليه سوى أن يهيىء أنواع الثواب والعقاب الملائمة بوساطة القانون حتى يكون فى وسعه جعل الناس يفعلون كل ما يراه صالحاً .

هذا الإيمان بالإصلاح التشريعى عبر عنه هلفشيوس بعديد من الأقوال

أصبحت مأثورة بعده . منها : « رذائل الشعب راسخة الجذور فى قوانينه . فهنا يجب على الإنسان أن يحفر إذا أراد أن يقتلع جذور رذائله » . « إنما يصنع المواطن الصالح صانع القانون الصالح » . « بالقانون الصالح دون سواه تستطيع أن تصنع الرجال الفاضلين »(١٧) . وقد ذاع هذا الجانب من إنجيله ذيوعاً شعبياً كبيراً ، بشكل سنعود إلى بحثه فى الوقت المناسب . وقد تم ذلك على يد تلميذه المصلح المشرع الإنكليزى جيريمى بنتام . وإلى هذا الحد يظهر اعتماد هلفثيوس على مبادئ لوك بشكل جازم . ولكن هلفثيوس ذهب أبعد من ذلك إذ أوصله إيمانه بالتربية إلى القول بتساوى جميع البشر وتشابههم لدى الولادة وإلى تجاهل جميع الأسباب الوراثية للفروق الفردية تجاهلا تاماً .

«هناك رأيان فى الوقت الحاضر يقسمان العلماء حول هذا الموضوع فريقين. فريق يقول : العقل نتيجة نوع ما من المزاج والتنظيم الداخلى ، ولكن أحداً لم يتمكن حتى الآن أن يعيد ، بأى شكل من أشكال الملاحظة ، نوع العضو ، أو المزاج أو الغذاء الذى ينتج العقل . وهذه الدعوى الغامضة التى ليس لها أى سند يمكن أن تحل إلى هذه الصيغة : العقل نتيجة سبب مجهول ، أو صفة خفية اسمها المزاج أو التنظيم . أما كوينتليان Quintillian ولوك وأنا فنقول إن عدم تساوى العقول نتيجة سبب معروف . وهذا السبب هو الاختلاف فى التربية»(١٨) .

« من يستطيع أن يستوثق من أن الفروق فى التربية لا تنتج الفروق التى نراها بين العقول ؟ وأن يتأكد من أن الناس ليسوا كتلك الأشجار التى هى ، من نفس النوع ، ذات بذور غير قابلة للفناء ، ومتماثلة تماماً ، ولم تزرع قط فى نفس التربة ، ولا تعرضت لنفس الرياح ، أو لنفس الشمس أو لنفس الأمطار ، فكان لابد أن تتخذ أثناء نموها عدداً لا نهاية له من الأشكال المختلفة ؟»(١٩) .

وقد بدا هذا الرأى لهلفثيوس دستوراً يعد بأعظم الثمار قال :

إذا استطعت أن أبرهن على أن الإنسان ليس حقاً سوى محصول تربية فلا

ريب فى أنى أكون قد كشفت للأمم عن حقيقة عظيمة . سيعرفون إذ ذاك أن بين أيديهم توجد الوسيلة المؤدية إلى عظمتهم وسعادتهم ، وأن السعادة والقوة إنما تدركان بإتقان علم التربية » (٢٠) .

إن النتيجة العامة التى أستنتجها إذاً هى أن العبقرية توجد لدى الجميع ، وأن الظروف الملائمة لنموها نادرة جداً . فإذا استطعنا أن نقارن بين الأخيار والأشرار أمكننا أن نقول فى هذه المسألة إن الذين يدعون كثيرون ، ولكن الذين يختارون من بينهم قليلون . ومن هذا نرى أن فن التربية كله يتألف من وضع الصغار ضمن مجموعة من الظروف الملائمة لنمو بذور الذكاء والفضيلة الكامنة فيهم . إننى أشعر إلى أى حد بعيد يعارض الرأى الحاضر ، القائل بأن العبقرية والفضيلة هبتان خالصتان من هبات الطبيعة ، معارضة شديدة لتقدم العلوم والتربية ويحبذ الكسر والإهمال (٢١) .

كانت دعاوى هلفشيوس من التطرف بحيث إنها ربما كانت خاطئة تماماً ، إذ أزال قرن كامل من التربية الشعبية و « الإصلاح » ما داعب أنفسنا من أمل كاذب . غير أن تشديده كان لازماً وذا قيمة كبيرة ، ولا يزال مفضلا جداً على الإنجيل المعارض له الذى وضعه نفر من الريبيين الساخرين مستندين على اختبارات الذكاء الشائعة لدينا فى الوقت الحاضر . هذا إذا نظرنا إليه كفرضية قابلة للتطبيق العملى أكثر مما هو تعبير عن حقيقة مطلقة . فقد توسع كل من هلفشيوس ومعاصريه فى مذهب المساواة بين البشر كدعامة للحاكم المستبد الطيب القلب الذى يبغى الإصلاح . وهو يخلص فى النتيجة إلى أن « هذه المبادئ إذا تبناها أمير طيب مستنير يمكن أن تصبح بذور تشريع جديد أكثر ملاءمة لسعادة البشر »(٢٢) . وقد أهدى مؤلفه الثانى إلى كاترين الثانية ملكة روسيا التى تراودت مع مثل هذه الأفكار ودعت ديدرو إلى سانت بطرسبورج لإقامة النظام الجديد . ولكن من الواضح أن هذه المبادئ ما لبثت أن انقادت للعقيدة الديمقراطية بعد أن لاقت سنداً آخر فى عقيدة المساواة المدنية والأخلاقية ، فألفت

مع آراء روسو ، الأساس لتلك الأقوال الرنانة التى وردت فى النصوص الثورية الأخيرة . وكان جفرسون واقعاً تحت تأثيرها عند ما كتب فى إعلان الاستقلال الأميركى هذا القول : « نحن نعتبر من الحقائق البديهية أن جميع الناس يخلقون متساوين » . وهذا ما ذهب إليه واضعو تصريح حقوق الإنسان الفرنسيون حين أعلنوا أن : « الناس جميعاً يولدون أحراراً ومتساوين » .

علم المجتمع :

تلك كانت النتائج التى استنبطت مباشرة من علم الطبيعة البشرية الجديد الذى ظهر على يد هوبز ولوك : فجميع الناس يولدون متساوين ثم يبنون معارفهم وعقائدهم على التجربة الحسية ، وهى عملية تعتمد بالدرجة الأولى على البيئة التى يعيشون فيها . وهم فى أعمالهم يصدرون دائماً عن دافع واحد أى عما يفترضون أنه فى مصلحتهم الخاصة . ويجب فى كل من ميادين النشاط البشرى كالتجارة ، والحكومة ، والأخلاق ، أن تتم هذه المبادئ ببديهيات أخرى خاصة بها ، وعلى أساسها يمكن إقامة علوم اجتماعية استنتاجية كاملة على مثال الفيزياء . وقد انصرف عدد من المفكرين إلى إنجاز هذه المهمة وهم باستمرار متأثرون تأثراً عميقاً بالرغبة فى نقد المؤسسات القائمة على ضوء مطالب الطبقة المتوسطة فى الحرية والسيطرة . وكانوا دائماً يبدأون من معرفة ناقصة عن المجتمع البشرى المعقد التركيب ، معتقدين دائماً بأن من الممكن استكشاف بضعة مبادئ بسيطة وإنماء علم كامل منها . وكانوا ينتهون دائماً إلى نظرية اجتماعية قادرة على تحطيم العقائد التقليدية ، ولكنها عاجزة عن أن تقيم بدلا عنها نظاماً أكثر شمولا منها . كان كل منهم يحمل فكرة علم الاجتماع العظيمة الأهمية . ولكن أحداً منهم لم يكن يملك لا الطريقة ولا الحقائق التى رأينا أنها لازمة لإنجاز مثل هذه المهمة . لهذا نرى العلوم الاجتماعية التى نشأت فى القرن الثامن عشر ، بالرغم من كونها أدوات انتقادية عظيمة ، قد انتهت إلى نظم شاملة ومتحجرة ، أثبتت عجزها عن حل

مشاكل العصر الصناعي الجديدة . بمقدار ما أثبت علم الفيزياء الديكارتي قبلا عن عجزه التام عن تصوير الطبيعة المعقدة التركيب ، وعلى ذلك اقتضى الأمر منذ ذلك الحين أن يعاد النظر فيها إعادة كاملة على ضوء المعارف البيولوجية والنفسية المتقدمة ، بينما حافظت الطبقة المتوسطة على أشكال هذه العلوم لأنها هي التي سبق لها أن مكنت هذه الطبقة من تبرير سيطرتها المستمرة في المجتمع الحديث. إنها مثال أساسي للآراء والمثل العليا التي بعد أن تمت استجابة لوضع خاص ، وبقيت قائمة بعد أن تبدل ذلك الوضع ، صارت عثرات في سبيل اطراد التقدم .

غير أن لهذه التعميمات استثناء واحداً بارزاً ، هو مونتيسكيو : فكتاباته قد ثبتت في وجه الزمن أكثر من كتابات أي مفكر سياسي آخر في القرن الثامن عشر. ويعود السبب الأكبر في ذلك إلى أن مونتيسكيو وحده كان ينظر إلى أبعد من النهج الشائع في القرن الثامن عشر الذي يتوخى تطبيق علم الفيزياء وطريقته في العلوم الاجتماعية . ويكاد يكون الوحيد الذي استحوذت عليه فكرة علم موحد للمجتمع البشري ، وعرف أنه لابد من إجراء كمية هائلة من الاستقراء والبحث قبل أن يفتح لمثل هذا العلم باب الأمل في اتخاذ شكل معين . ولذلك قضى في جمع الحقائق من الوقت أكثر مما قضاه في صياغة أي نهج منظم تأييداً لهذا المشروع أو ذلك من مشروعات العمل . وهو وحده الذي أدرك أن المجتمعات البشرية في غاية التعقيد ، وأن ما يلائم مجموعة واحدة من الأوضاع لن يلائم بأي حال من الأحوال مجموعة أخرى منها . وهو وحده الذي كان يشعر شعوراً قويا بأهمية الأبحاث التاريخية العلمية من أجل استيحاء المبادئ الحقيقية . أما الآخرون فقد كانوا يصطنعون من حوادث الماضي أمثلة تؤيد اعتقاداتهم السابقة ، هذا إذا كلفوا أنفسهم مؤونة البحث في حوادث الماضي . وبنتيجة ذلك كانت اقتراحاته العملية بينة المقصد محدودة المدى كدعوته لبناء نظام حكومي قائم على التوازن بين مختلف السلطات فيه ، وكشجبه للرق والعبودية . ولم يكن مؤلفه العظيم روح القوانين ، ليتخذ سنداً لأية عقيدة سياسية معينة — بالرغم من أنه كان هو

على الجملة دستوريًّا معتدلا – قدر ما اتخذ معيناً لا ينضب للمعلومات والاقتراحات التي يمكن للمتشرعين العمليين النظر فيها والاستفادة منها . ولذلك وبالرغم من أن صرخة الثورة فى فرنسا قد أطلقها روسو ، فإن مندوبى مختلف المقاطعات عند ما رحلوا إلى فرساى ، وعند ما أصبحت مشكلتهم الملحة معرفة التدابير السريعة الواجب اتخاذها ، لجأوا إلى مونتيسكيو ليمدهم بالعون العملى والمعرفة العملية .

كان مونتسكيو محامياً ذا مزاج لا يشبه مزاج عالم الفيزياء بل مزاج المحب للطبيعة من أمثال لينوس Linnœus أو بوفون Buffon . وكان يحب المؤسسات البشرية الغنية فى أشكالها المتعددة ، وييسر لإضافة نماذج جديدة إلى مجموعته . كان يكره المتسق والكلى – وكان مثل هذا الكره يعتبر زندقة متطرفة فى زمانه . وشرع قبلا يعد المواد اللازمة لكتابة سفر عظيم عن المجتمع البشرى ، وهى المهمة التى أنفق حياته فى سبيلها . وبعد مضى عشرين سنة فى جمع الحقائق اصطفى منها مجموعة نشرها عام ١٧٤٨ . وليس كتابه « روح القوانين » ذا نهج منظم بأى شكل . وما كان ليصبح كذلك حتى لو أنه أرجأ كتابته مائة سنة أخرى . فهو معين من المعلومات منظم حول طريقة فى البحث وتأويل نقدى للعادات والقوانين . زار مونتسكيو كل أرض فى أوربا وقرأ كل ما وقع عليه من مؤسسات الماضى ، وكان مسحوراً بصورة خاصة بروما التى يبدو أنها كانت تقدم النموذج الكامل لنهوض المجتمع وسقوطه ، فألف من هذه المعلومات التى جمعها ستمائة فصل كل واحد منها عميق رائع .

إن ما يهمنا هنا هو مفهوم مونتسكيو لعلم الاجتماع وطريقة هذا العلم . وسنعود فيما بعد إلى بعض اقتراحاته المعينة . كتب يقول : « فحصت الناس أولا ، واعتقدت أنهم فى قوانينهم وعاداتهم التى لا نهاية لتنوعها لم يكونوا يسلكون بدافع من هواهم وخيالهم فحسب » .[٢٣] وذهب ببحثه وراء جميع القوانين الجزئية محاولا معرفة أسباب القوانين ، القوانين الشاملة التى يخضع لها التشريع الوضعى . وبينما

نرى هلفثيوس وبنتام وقد جعلا نقطة انطلاقهما رغبات الناس ومصالحهم الخاصة نراه قد فضل أن يتحرى، بروح علمية موضوعية، الظروف الطبيعية لسعادة الإنسان. تساءل : ما الذى يجعل الناس يرغبون هنا فى هذا الشىء وهنالك فى شىء آخر؟ ما الذى يجعلهم يرضون هنا عن هذه المؤسسة ، وعن غيرها فى مكان آخر ؟ وهو نفسه لم يهتد إلى الجواب : فقد كانت الظروف الجغرافية — ولا سيما المناخ الذى شدد عليه بصورة خاصة — أموراً فى غاية البساطة ، ولكنه وضع الأسس للدراسات المقارنة فى التشريع والأخلاق وعلم الاجتماع التى أعطت ثماراً يانعة فى القرن التاسع عشر . وهو ، بالرغم من أنه كان يبحث دائماً عن الأسباب الطبيعية لاختلاف المؤسسات والمثل العليا ، لم يتخذ موقفاً نظرياً بحتاً ، ولم يكن يعتقد بالتقيد الشديد . « فمنطقة ما هى الملكية وليس الإنسان ، ومنطقة أخرى هى الجمهورية وليس الإنسان »[٢٤] . ولكن « واضعى القوانين الطالحين هم الذين يجاملون رذائل إقليمهم ، بينما واضعو القوانين الصالحون هم الذين يعارضون هذه الرذائل »[٢٥] . وإذا كانت الأسباب الطبيعية تنتج شراً ، وجب توجيه الأسباب الأخلاقية لمحاربة الشر . غير أن هذه الرقابة الاجتماعية لا يمكن أن تثمر إلا ضمن حدود . ويجب على أية محاولة للإصلاح أن تعين أولا تلك الحدود . أعنى الحاجات الخاصة بكل مجموعة من البشر التى يجب إرضاؤها بشكل من الأشكال. ولما كان مونتسكيو بفضل ولادته وتربيته ومزاجه ، معتدلا قادراً على أن يعطف على دعوة أى برنامج إصلاحى مع اعترافه بعدم كفايته ، فقد كان طبيعياً أن يجد فى الدستور الإنكليزى الكثير مما هو خليق بالإعجاب . واعتبر مثل هذا النمو البطىء الذى حققته عبقرية الشعب الإنكليزى ، النموذج الممكن الوحيد للتقدم فى أساليب الحكم . لكنه لم يكن يبغى استيراده إلى فرنسا ، لأنه كان بالنسبة إلى فرنسا ، يميل بصورة عامة إلى إيثار تطور «حكومة القرون الوسطى» القوطية التى كانت تستجيب لحاجات الشعب الفرنسى . وظل كتابه المرجع البارز الذى كان الراديكاليون اليائسون يعودون إليه مرة بعد أخرى كلما أخذت بهم الخيبة . أما قيمته فلا

تعود إلى أية أصالة فى التحليل أو فى الملاحظة بل إلى مزاجه الفكرى وطريقته ، وإلى فكرته الأساسية عن علم الاجتماع ،لا إلى تحقيق هذه الفكرة — الأمر الذى كان يشكل ما يتهيبه وينكمش عنه . وأن ما يميزه شأنه شأن جيمس برايس James Bryce الذى جاء بعده ، ليس أية حلول دقيقة للمسائل ، بل تنوع من الحس العام الملهم الذى يتباين بصورة مبهجة مع الروح النظرية لدى معظم معاصريه .

الاقتصاد السياسى :

لكن أتباعه الذين جاءوا بعده مباشرة لم ينموا العلوم الاجتماعية وفق هذه الخطوط . فقد كانوا أكثر طموحاً وأقل اهتماماً منه . وسوف ندرس نظمهم فى التجارة ، والسياسية ، والمثل العليا الأخلاقية مبتدئين بالتجارة . هذا بالرغم من أن علم الاقتصاد السياسى كان آخر ما صنع من هذه العلوم لأنه يعبر أحسن تعبير عن المطالب والمثل العليا الخاصة بالطبقة التجارية الجديدة التى كان اضطلاعها بأعباء الحكم السبب الخفى لمعظم التبدلات الاجتماعية فى ذلك القرن .

رأينا كيف أدى ظهور نظام اقتصادى قائم على النقد ، وما رافقه من توسع الرأسمالية والتجارة والصناعات إلى تحطيم المثل العليا الاقتصادية فى القرون الوسطى وانتهى ، ذلك كله فى القرن السابع عشر إلى انتشار نظرية الاقتصاد القومى « المركنتيلية » التى أحلت التنظيم القومى للتجارة محل الإشراف السابق للنقابات البلدية عليها . وقد ظل التجار والصناع اليدويون يطلبون حماية الحكومة ومساعدتها لهم سواء من المنافسين المغامرين فى نفس البلاد أو من تجار الأمم الأخرى . وما إن حل منتصف القرن الثامن عشر حتى ازداد سلطان طبقة التجار والصناع إلى حد أنها أخذت تشعر بقدرتها على الوقوف وحدها ، وصارت النظم الموضوعة من قبل الحكومة ، كالقيود المفروضة على التجارة عن طريق (التعرفة الجمركية) وقوانين الملاحة وعلى عمليات الصناعة اليدوية ، صارت هذه النظم

مزعجة أكثر فأكثر . لذلك أخذت الطبقات المتوسطة فى البلاد المتقدمة اقتصاديا مثل فرنسا وإنكلترا وهولاندا تطالب بالتحرر من تدخل الحكومة ، وبالحماية الشديدة لحقوق الملكية والتعاقد الضروريين جدا للحياة التجارية . وهذا المطلب المزدوج لحماية الأمور الأساسية وللحرية فيما عدا ذلك هو المسيطر على تطور علم الاقتصاد السياسى . وهكذا كان هذا العلم يبدو فى الظاهر محاولة مجردة عن المصلحة للوصول إلى فيزياء اجتماعية للثروة . لكنه كان فى الحقيقة تبريراً منظماً للمطالب التى تهدف إلى زيادة حرية جمع المال ، تستعين بالعلوم الجديدة البشرية والطبيعية .

يجب أن نميز بين مرحلتين فى تطور أفكار هذا الفريق الذى يعرف بمجموعه : « بالأحرار الاقتصاديين الكلاسيكيين » . « Classic economic liberals » .

أما المرحلة الأولى فتعالج ، فى أساسها ، المشاكل التى تواجه الأشخاص فى التجارة والزراعة ، وقد نشأت فى فرنسا على يد الفيزيوقراطيين ، ثم عدلها آدم سميث بإبداع كبير لتلائم الوضع الإنكليزى . ولم تكن الثورة الصناعية قد تقدمت حتى فى إنكلترا تقدماً كافياً لتلوين مفاهيم الناس بلونها . وظل الاقتصاد السياسى حتى نهاية القرن تجاريا ، من حيث الجوهر ، يغذى الطبقة التجارية ، والأمة كلها عن طريقها ، بجملة كبيرة من الوعود . . . إن نفس عنوان كتاب آدم سمث « ثروة الأمم » الذى نشر عام ١٧٧٦ ، يشير إلى هذه الروح . ولكن عند ما أدى النمو السريع لنظام المعمل والمدن الصناعية إلى نشوء أوضاع فظيعة ، أخذ أصحاب المعامل يطبقون نفس المبادئ فى الصناعة . وفى هذه الفترة خلع الاقتصاد السياسى ألوانه الوردية الأولى وأصبح « العلم الكئيب » الذى يسوغ فى الأصل ، أهمية السعى وراء الربح واستمرار الفقر . وكانت نقطة التحول لهذا العلم تنبؤات مالثوس القائمة على نمو السكان و « قوانين ريكاردو الحديدية » . ومهما كان الاقتصاد السياسى ملائماً لمعالجة المشاكل التجارية فقد كان حيال الأوضاع الصناعية عاجزاً عن وصف أى دواء أو تقديم أى أمل . ولما كان قد

انتهى إلى علم له حدوده الشديدة فقد بدت نتائجه القائمة وكأنما لها الصفة الحتمية. هذا هو أوضح مثال على عدم صلاح علم الاجتماع فى القرن الثامن عشر وعدم صلاح طرقه وادعاءاته . ومع ذلك فإن الفكرة التى صاغها هؤلاء « الأحرار » قد ظلت ، بقليل من التغيير ، حتى يومنا هذا تقضى على جميع المحاولات الرامية إلى الإتيان بما هو أفضل منها .

الفيزياء الاجتماعية وسياسة (دعه يعمل) :

إن الفيزيوقراطيين ، الذين كان الدكتور كويزنى Quesnay ودوبون دى نيمور Dupont de Nemours ، أكبر من يمثلهم فى الحقل النظرى ، وكان تورغو Turgot أكبر من يمثلهم فى الحقل العملى ، كانوا ، إزاء التعارض الذى يلاحظونه بين الاضطراب الذى يسود المجتمع البشرى والنظام المنسجم الذى يسود الطبيعة ، يعتقدون بإمكان التوصل إلى علم طبيعى لإنتاج الثروة . وكانوا يدعون إلى كشف قوانين الطبيعة المعقولة ونبذ كل تدخل أحمق من جانب الإنسان . إن اسمهم بالذات يشير إلى أنهم كانوا يشاركون العقيدة النيوتونية فى الإيمان « بحكم الطبيعة » .

« إن جميع الحقائق الاجتماعية متصلة فيما بينها بموجب قوانين ، خالدة ، لا تتغير ، ولا مناص منها ، قوانين يقبل الأفراد والحكومات على الخضوع لها لو أنهم تعرفوا إليها مرة واحدة »[٢٦] .

إن واجب علم الاقتصاد كشف هذه القوانين وإذاعتها .

« هذه القوانين هى قواعد العدالة ، والأخلاق ، والسلوك ، تنفع الناس أفراداً وجماعات . لا يصنعها الناس ولا الحكومات ، وليس بوسعهم أن يصنعوها ، وهم يميزونها من انطباقها مع قوانين العقل الأسمى الذى يدير الكون ، ويذيعونها ، ويقدمونها للناس الصالحين ليطبقوها ، بل ولضمائر الناس الأشرار . وهذه القوانين

حتمية وهى تعود إلى جوهر البشر وجوهر الأشياء ، إنها تعبير عن إرادة الله . والمرء كلما أمعن فى التفكير ازداد توقيراً واحتراماً لها [٢٧] . ليس من مهام السلطة الحاكمة صناعة القوانين لأن القوانين قد أتمت صنعها يد الذى خلق الحقوق والواجبات»[٢٨] .

ما هى هذه القوانين الضرورية للمجتمع البشرى ؟ إنها بسيطة ، إنها بديهية ، إنها ثلاثة : الملكية ، الأمن ، الحرية .

« إن القوانين الاجتماعية التى فرضها الكائن الأسمى توصى فقط بالحفاظ على حق الملكية ، وعلى تلك الحرية التى لا تنفصل عنه . وإن المراسيم الصادرة عن الملوك التى ندعوها قوانين إيجابية لا يمكن أن تكون سوى مجرد إعلان لتلك القوانين الجوهرية للنظام الاجتماعى . فإذا كانت مراسيم الحكام مناقضة لقوانين النظام الاجتماعى ، وإذا حظرت احترام الملكية ، وأمرت الناس بحرق المحاصيل ، وإذا قررت التضحية بالأطفال الصغار ، فإنها لن تكون قوانين ، بل ستكون أوامر جنونية لا يلزم أحد بطاعتها . إذن هناك قاض طبيعى ، أو محكمة استئناف عليا للنظر فى مراسيم الحكام ذاتها ، وهذا القاضى هو الدليل على انطباقها أو معارضتها لقوانين النظام الاجتماعى الطبيعية »[٢٩] .

والحقيقة أنه لم يكن بوسع الطبقة المتوسطة أن تستعمل لغة أشد لتقول للملك لا تتدخل فى شىء . أما وظيفة الحكومة بالنسبة للفيزيوقراطيين فهى فى غاية البساطة : أن تفرض الحقين الطبيعيين فى الملكية والحرية ، وأن تحافظ عليهما ، ليس غير ذلك تقريباً . وعليها قبل كل شىء ، أن تحجم عن التدخل فى التجارة ، التى يجب أن تترك كلها لأربابها . ويجب أن تأتمن مصلحتهم الخاصة المستنيرة ، لأنهم هم ، لا الموظفون الحمقى ، أفضل من يعرف كيف يجمع المال . يجب أن تلغى جميع القيود التجارية المركانتيلية الموضوعة على الصناعة ولا سيما التعريفة الجمركية . حتى قال كويزنى فعلا : « إن خير عمل تقوم به أية هيئة تشريعية هو إلغاء القوانين العديمة الفائدة »[٣٠] . وعلى ذلك فالشعار الذى يجب

اتباعه حتى النهاية : دع الأمور تأخذ مجراها بحرية كاملة . والطبيعة – التي تعبر عن ذاتها بوساطة المنافسة التجارية – يجب أن تترك لتقوم بوظائفها الطبيعية المؤدية للانسجام . أما الدولة فيجب أن تظل ، وفقاً للقول المأثور ، مجرد شرطي عاطل – فلا تتدخل إلا عند ما يدعوها رجل التجارة . وحتى فى هذه الحالة يجب أن تظل الدولة شرطياً . ذلك أن خوف الفيزيوقراطيين من الهجمات على حقهم فى الملكية كان شديداً إلى حد جعلهم يطالبون بملك قوى مطلق ، يجمع فى شخصه وحده السلطتين التشريعية والتنفيذية . وخوفاً من أن يتحول إلى طاغية ويصبح ذا أملاك كثيرة ، يجب أن يعهد بتفسير القوانين إلى هيئة مستقلة من القضاة يتوجب عليها أن تتبين جميع القوانين الإيجابية من مطابقتها للنظام الطبيعى مستندة فى أحكامها على كتب الفيزيوقراطيين . وخشية من أن يفسد حتى هؤلاء ، يجب أن يراقبوا هم بدورهم من قبل رأى عام مستنير يتمتع بثقافة اقتصادية سياسية من الطراز الأول .

لهذا كان الفيزيوقراطيون يريدون من الحكومة ، فيما يتبقى لها من صلاحية بعد حماية الملكية الخاصة ، أن تنشر التعليم العام ، ولم يكن لديهم اعتراض على قيامها بالمشاريع العامة وبناء الطرق الصالحة والقنوات ، لأن هذه كانت ذات نفع للتجارة .

آدم سمث والتجارة :

كان الفيزيوقراطيون يعتقدون أنه إذا تحقق هذا المثل الأعلى وإذا أعطى الناس الحرية الاقتصادية الكاملة للسير وفق مصالحهم ، الخاصة ، فإن يد الله التى تمسك النجوم فى أفلاكها لن يعجزها أن تجلب الرفاه والازدهار للبشر . وكان آدم سميث يشاركهم فى هذا الاعتقاد . ولما كانت فرنسا أمة زراعية من الدرجة الأولى فقد مجد الفيزيوقراطيون تلك المهنة وجعلوا منها مصدر جميع الثروات وهاجموا جميع الضرائب غير المباشرة ، ولم يطالبوا إلا بضريبة واحدة على الأرض ،

بيد إن إنكلترا ، رغم كونها زراعية من الدرجة الأولى ، كان لديها طبقة تجارية أقوى كثيراً . فكان الاختلاف الرئيسى بين نظريات آدم سمث ونظريات أساتذته تأكيدها على التجارة . وكان فوق ذلك أقل حباً للاستنتاج الميكانيكى وأكثر ميلا للملاحظة من الفرنسيين ، هذا بالرغم من أن أتباعه لم يلبثوا أن أزالوا عن الاقتصاد السياسى هذه المزايا التى بدت لهم مزعجة . كان يشاركهم فى إيمانهم المتفائل بنظام طبيعى إلهى ، وبالمصلحة الخاصة المستنيرة . وبرأيهم فى وظيفة الدولة ، وبالحقوق الطبيعية فى التملك والحرية ، وبالتجارة الحرة ، وبإلغاء الميركانتيلية ، وبالحرية الاقتصادية ، والمنافسة الحرة وسياسة ومبدأ (دعه يعمل Laissez-Faire) . ولقد أكد على التجارة أكثر التأكيد لاعتقاده أن العمل ، لا الأرض ، هو مصدر الثروة ، وكان يفضل ضريبة الدخل على ضريبة الأرض وكان منتبهاً للثورة الصناعية وتأمل أن ينشأ عن تقسيم العمل زيادة عظيمة فى الإنتاج ، بالرغم من أنه فى الصناعة كان المؤيد النظرى للنظام البيتى لا لنظام المعمل .

ويبدو أن آدم سمث نفسه قد تجاوب مع المزارعين والعمال أكثر مما تجاوب مع التجار وأصحاب المعامل ، وكان ، رغم إقراره بأهمية التجار والصناعيين ، يبدى بعض الريبة بهم. « إن مصالحهم ليست أبداً مطابقة لمصالح الجمهور »(٣١) « فمن مصلحتهم ، على العموم ، أن يخدعوا الجمهور ، بل أن يظلموه ، وعلى ذلك فإنهم كثيراً ما خدعوه وظلموه فعلا »(٣٢) وهو ينادى بالأجور العالية للعمال .

« . . . إذاً فالثواب السمح الذى يقدمه العمل هو كونه سبباً لنمو السكان كما هو سبب لنمو الثروة . والتذمر منه يعنى النواح على أكبر سبب ونتيجة للازدهار العام . . . إن ما يفيد فى تحسين أحوال القسم الأعظم من الجمهور ، لا يمكن اعتباره أبداً أمراً يعيق الجميع . وما من مجتمع يمكنه أن يزدهر ويسعد حقاً ، إذا كان القسم الأعظم من أفراده فقراء تعساء . ثم إن الإنصاف يقضى بأن هؤلاء الذين يطعمون ويكسون ويؤوون جميع أفراد الشعب ، يجب أن ينالوا حظاً من ثمار كدهم يؤمن لهم الكساء والغذاء والمأوى بحالة معقولة »(٣٣) .

غير أن الأرباح الباهظة لها اعتبار آخر .

« إن تجارنا وسادة صناعنا يشكون كثيراً من الآثار السيئة التى تتركها الأجور العالية من رفع للأسعار ، وبالتالى من هبوط فى معدل بيع بضائعهم داخل البلاد وخارجها . ولا يقولون شيئاً عن الآثار السيئة للأرباح الكبيرة ، ويسكتون عن النتائج الضارة التى تتركها أرباحهم الخاصة . وهم لا يشكون إلا من أرباح غيرهم »(٣٤) .

وهو يرى بوضوح القوة الاقتصادية التى يملكها أرباب العمل .

« ليس من الصعب أن نعرف مقدماً أى الفريقين لا بد، فى جميع الأحوال العادية ، أن يملك الأرجحية فى النزاع ، ويجبر الفريق الآخر على التسليم بشروطه . إن أرباب العمل ، لكونهم قليلى العدد ، يستطيعون التكتل بسهولة أكثر ، والقانون أيضاً يخولهم حق التكتل ، أو على الأقل لا يمنعهم منه . على حين يحظر تكتلات العمال . وفى جميع هذه النزاعات يستطيع أرباب العمل أن يصمدوا أكثر من العمال . وتبعاً لذلك قلما يجنى العمال أى نفع من تكتلاتهم — وذلك لأن توسط القاضى المدنى ، وتفوق أرباب العمل فى الصمود ، أو ضرورة العيش التى يخضع لها القسم الأكبر من العمال — لا بد أن تنتهى بإخفاقهم ، وبإنزال القصاص بقادتهم أو بتحطيم هؤلاء القادة »(٣٥) .

ثم إن أرباب العمل يسيطرون على البرلمان .

« وكلما حاول المشرع تنظيم الأمور المختلف عليها بين أرباب العمل وعمالهم فإنه دائماً يتخذ من أرباب العمل مستشارين له . لذلك إذا جاءت القوانين فى مصلحة العمال تكون دائما عادلة ومنصفة ، ولكنها فى بعض الأحيان لا تكون كذلك إذا جاءت فى مصلحة أرباب العمل »(٣٦) .

إن مشاعر الرحمة هذه الموضوعة فى غير موضعها كانت تعكس نظرة رجعية . لذلك لم يشاركه فيها علماء اقتصاد الصناعة المنتصرة . وقد أسدل ستار من النسيان على آراء آدم سمث فى العمال ، وأصبح ممثلا بالدرجة الأولى ، لسياسة حرية التجارة ومبدأ عدم التدخل أو « دعه يعمل » . ومن أقواله :

« بعد أن تزال بهذه الصورة جميع النظم القائمة على التفضيل أو الضبط ، نجد نظام الحرية الطبيعية البسيط الواضح يقيم نفسه بنفسه . فيترك لكل إنسان ، ما دام لا يتجاوز قوانين العدالة ، الحرية التامة للسعى وراء مصلحته الخاصة بطريقته الخاصة ، وأن ينافس بصناعته ورأسماله صناعة ورأسمال أى شخص آخر أو أية مجموعة من الأشخاص . ويعفى الملك إعفاء تاماً من الواجب الذى يعرضه لعدد لا يحصى من الأخطاء عند ما يحاول أداءه ، الواجب الذى لا تكفى أية حكمة أو معرفة بشرية لأدائه بشكل مناسب ، أعنى واجب الإشراف على صناعات الأفراد الخاصة وتوجيهها نحو الأعمال الأكثر نفعاً للمجتمع . وتبعاً لنظام الحرية الطبيعية لا يطلب من الملك سوى القيام بواجبات ثلاثة ، وهى واجبات عظيمة الأهمية حقاً ولكنها واضحة وميسورة للأفهام العادية . فالواجب الأول هو حماية المجتمع من إرهاب المجتمعات المستقلة الأخرى أو غزوها له . والواجب الثانى هو حماية كل فرد من أفراد المجتمع — إلى أبعد حد ممكن — من ظلم أى فرد آخر ومن جوره ، وهو واجب إقامة جهاز دقيق لتأمين العدل بين الناس ، والواجب الثالث : إقامة وصيانة بعض المنشئآت العامة وبعض المؤسسات العامة التى لا يمكن أن يقوم بإنشائها وإدارتها أى فرد أو أية مجموعة صغيرة من الأفراد ، وذلك لعدم توافر مصلحة لهم فى الأمر » (٣٧) .

العلم المظلم فى نظام المعمل :

هذا المثل الأعلى القائم على سياسة الحرية الكاملة فى التجارة ، ترك أثره فى خيال الشعب . فالتجارة كانت آخذة فى النمو ، وكان واضحاً للناس ما

للسياسة المركانتيلية الفظيعة من أثر فى إشعال الثورة الأميركية . لذلك سارعت إنكلترا إلى تبنى برنامج سمث مستثنية من إجراءاتها قوانين الحبوب — وهى عبارة عن تعريفة جمركية على الحبوب المستوردة — احتفظ بها أصحاب الأراضى حتى عام ١٨٤٦ . وقوانين الحبوب هذه حفظت أفكار سمث حية فى عقول الناس . وعند ما طبقت هذه الأفكار على التجارة كانت النتيجة مفيدة دون شك . لكن القصة اختلفت عند ما طبقت على معامل الثورة الصناعية . ولسنا بحاجة لأن نعيد ذكر العويل المرير الذى كان يصدر بلا انقطاع من الأحداث والفتيات الصغيرات الذين كانوا بمثابة كنز من الذهب لأصحاب المعامل ، وليس من الضرورى كذلك أن يعتورنا الاشمئزاز عند ما نستعرض المسوغات الكريهة لهذه الأوضاع التى كانت الطبقة المتوسطة تعزى نفسها بها . ويكفى لإيضاح ما نقول أن نورد مثلا واحداً ينطوى على وصف أطفال فى الثامنة من العمر يكدحون ست عشرة ساعة فى اليوم :

« يبدو أنهم دائماً يقظون مبتهجون، يسرهم العبث الخفيف بعضلاتهم ، وتلذهم الحركة الطبيعية لمن هم فى مثل سنهم. إن مشهد الصناعة ، لم يثر فى ذهنى أية عواطف حزينة ، بل بالعكس كان دائماً يبعث فى نفسى السرور . إنه لمما يدعو إلى البهجة ملاحظة ما يبديه الأطفال من رشاقة فى وصل الأطراف المقطوعة ، ورؤيتهم أثناء الراحة ، بعد تمرين أناملهم الصغيرة بضع ثوان ، يتسلون باتخاذ أى وضع يختارونه إلى أن ينتهوا من مد الخيوط ولفها مرة ثانية .

إن عمل هذه الجن المليئة بالحياة يبدو كأنه رياضة ينشأ عن اعتيادهم له مهارة تفعم قلبهم بالسرور . أما الإجهاد الذى يورثه عمل النهار ، فلا يبدو من أماراته شىء عليهم فى أثناء خروجهم من العمل عند ما يأتى المساء . إذ هم يأخذون حالا باللهو فى أى ملعب قريب منهم ويستأنفون ألعابهم الصغيرة بنفس الخفة التى تبدو من الصبيان أثناء انصرافهم من المدرسة » (٣٨) .

إن علم التجارة بعد أن تحول إلى علم فى الصناعة ، أخذ على عاتقه كشف

القوانين الحتمية ، التى تجعل الفقر والمرض وجحيم الحياة فى عهد الصناعة الأول جزء من النظام الطبيعى الإلهى. وكان خالقا هذا « العالم المظلم » مالثوس Malthous وهو قسيس محب للخير ، وريكاردو Ricardo من أصحاب المصارف الأثرياء وعضو مصلح فى البرلمان . وجد مالثوس العلة والمبرر لخلق هذا العلم فى قوانين السكان ، وهو لما كان يعتقد بالخطيئة الأصلية فقد ثار على تفاؤل لوك وهلفشيوس وكتب كتابه « بحث فى مبدأ السكان » Essay on the Principle of Population عام ١٧٩٨ معتمداً أول ما يعتمد على فكره الخاص . ثم جمع حقائق تؤيده وأضافها إلى طبعته الثانية وقد ابتدأ من بديهيات زعم فيها أن السكان ، إذا لم تقف الأسباب الطبيعية دون نموهم ، يتضاعف عددهم كل ٢٥ سنة ، فيتكاثرون بنسبة هندسية بينما لا تتكاثر موارد الغذاء إلا بنسبة حسابية . كانت حكمة الله فيما مضى تقضى على الفائض من السكان بالأوبئة والحروب والكوارث وأمثالها من الضوابط « الطبيعية » . فلو أن الإنسان كان حكيما لأمكن ، بالإحجام عن الزواج ، تحديد السكان ، ولما بقى من ضرورة لمثل هذه الأوبئة . لكنه ليس كذلك . وبالتالى لن يؤدى أى تحسين فى ظروف معيشته إلا إلى زيادة عدد الأطفال فى العالم وإلى اشتداد البؤس . والسكان يحومون دائماً حول موارد الغذاء ولا يسمحون أبداً بالقضاء على الفاقة . وفوق ذلك كله ، ما من تشريع أو إحسان ، خاص أو عام ، يستطيع أن يخفف شقاء الإنسان . قال :

« أنا لا أرى أية وسيلة تمكن الإنسان من أن ينجو من عبء هذا القانون الذى يشمل كل الطبيعة الحية . فما من مساواة موهومة ، أو أنظمة زراعية ، مهما كان مداها ، تستطيع أن تزيح ضغط هذا القانون ولو لمدة قرن واحد . ولذلك يبدو أنه يحول بشكل قاطع دون إمكان وجود مجتمع يعيش جميع أفراده عيشة ميسورة سعيدة خالية نسبياً . . . إن المجاعة هى آخر وأفظع مورد من موارد الطبيعة . لأن قوة السكان تتجاوز قدرة الأرض على إنتاج أسباب البقاء للإنسان ، حتى يكون من اللازم أن يزور الموت المبكر الجنس البشرى بصورة من الصور . إن رذائل

البشر هى عوامل فعالة وقديرة على إنقاص السكان ، إنها بمثابة النذر فى جيش التدمير العظيم ، وكثيراً ما تنجز العمل الفظيع بنفسها . أما إذا قدر لها الفشل فى حرب الفناء هذه فإن المواسم المرضية ، والأوبئة والأمراض الوافدة والطاعون تتقدم إذ ذاك بأثوابها المخيفة وتجرف الآلاف وعشرات الآلاف من الناس . فإذا لم تنجح فى مهمتها النجاح التام ، تقدمت وراءها المجاعة الهائلة المحتمة فأعادت بضربة قوية واحدة التوازن ما بين السكان وغذاء العالم » (٣٩) .

إن القضاء على عوز الطبقات الدنيا من المجتمع عمل شاق فعلا . والحق أن ضغط الفاقة على هذا الفريق من المجتمع شر راسخ الجذور رسوخاً يتعذر على أية عبقرية بشرية القضاء عليه . وإذا كان لى أن أقترح مسكناً ، والمسكنات هى كل ما يمكن أن تسمح به طبيعة هذه الحالة ، فإن المسكن الذى أقترحه هو إلغاء جميع أشكال الغوث والإحسان الحالية إلغاء تاماً . إن منع عودة البؤس هو — وأسفاه ! — فوق طاقة البشر . ونحن إذ نسعى بلا جدوى للحصول على ما هو فى طبيعة الأشياء من مستحيلات الأمور ، فإننا فى أثناء ذلك نضحى لا بالمنافع الممكنة فحسب ، بل بالمنافع الأكيدة أيضاً .

كان هذا بطبيعة الحال يدخل الطمأنينة إلى نفوس ذوى الضمائر القلقة من أصحاب المعامل ، ويلهم النساء الطيبات القلوب إلى كتابة قصص شعبية عن الاقتصاد السياسى للأطفال . وبقى على داوود ريكاردو ، فى ١٨١٧ ، أن يطبق أفكار مالثوس على علم آدم سمث .

كان ريكارد مصرفياً ناجحاً . وكانت عواطفه إلى جانب الطبقة التجارية فى نضالها ، عقب الحروب النابوليونية ضد مصالح الملاكين الذين كانوا يسيطرون على البرلمان الإنكليزى ، وكان مصلحاً ، ضمن الحدود الضيقة التى كان يعتقد أن الإصلاح ممكن فيها ، بل متطرفاً ، وكان يعتقد صدقاً أن دولة إنكلترا فى زمانه ، ببؤسها وبالنزعات القائمة ما بين طبقاتها الاقتصادية ، تمثل العمل الدائم الحتمى الذى تقوم به القوانين الطبيعية الثابتة فى إدارة المجتمع البشرى . وقد

احتفظ ، على العموم ، بإيمان سمث بسياسة عدم التدخل « دعه يعمل » . وبالمنافسة الحرة ، وشاركه فى إيمانه الشديد بضرورة القانون الطبيعى ، لكن نظره كان أثقب . ومنطقه أقوى من أن يرى الموقف الراهن ملوناً بأى لون وردى . وأخذ القانون الطبيعى يبدو بين يديه من فعل الشيطان لا من فعل الإله . ولكن حيث كان يصور ، وهو آسف ، الأشباح التى يراها حوله ، كانت الطبقة المتوسطة لا ترى فى الصورة التى رسمها سوى التسويغ العلمى لبقاء الأمور على حالها . إن نظرياته — التى ليست فى الحقيقة سوى أول محاولة للتفكير فى مشاكل توزيع الثروة على أساس من معرفة فى الطبيعة البشرية والتنظيم الاجتماعى شديدة التبسيط وكثيرة النقص — هذه النظريات لم تلبث أن تبلورت كسياسة لحزب أو طبقة ، وصارت عقيدة للطبقة المتوسطة .

رأى ريكاردو فى المجتمع ثلاث فئات : الملاكين والرأسماليين والعمال المأجورين ، قضت الطبيعة أن تكون مصالحها متناقضة تناقضاً حتمياً . ولذلك لا يمكن أن يكون التعاون المنسجم بينها سوى حلم فارغ . ومن المهم أن نلاحظ أن كارل ماركس أخذ نقطة انطلاقه من نظرية النضال الطبقى التى قال بها المالى ريكاردو . وذهب ريكاردو إلى أن القوانين الطبيعية للأجور والربح والريع (الإيجار) تحتم أن يزداد الملاك غنى باستمرار ، دون أن يكون له فى ذلك فضل أو ذنب ، هذا بينما يرى كل من الرأسمالى والعامل الأرباح والأجور تهبط باستمرار . إن علم التجارة فى القرن التاسع عشر قد وجد فى قانونه الحديدى فى الأجور الحل الذى يريده رجل الأعمال .

« إن السعر الطبيعى للعمل هو ذلك السعر الضرورى لجعل العمال يعيشون ويتناسلون دون أن يزيدوا أو ينقصوا » (٤١) .

أما إذا ازداد السكان فإن الأجور الحقيقية لا بد أن تهبط دون مستوى البقاء وإذ ذاك يجوع الناس .

« إن أجور العمل مع التقدم الطبيعى للمجتمع ، تتجه نحو الهبوط إذا بقيت

خاضعة للعرض والطلب . لأن عرض العمال سيستمر فى الزيادة بنفس النسبة بينما يزداد طلبهم بنسبة أقل . . . وستسوء حالة العامل بصورة عامة بينما تتحسن دائماً حالة المالك . ومما لا شك فيه أنه لا يمكن تأمين الراحة والحياة الحسنة للغذاء باستمرار ما لم يهتموا هم أنفسهم ، أو ما لم يهتم المتشرع بعض الاهتمام بتنظيم زيادة عددهم ، والإقلال من حوادث الزواج المبكر بينهم ، وحوادث الزواج المبنى على المغامرة . وليست هنالك وسيلة لتحسين حالة العامل سوى تحديد عدد أطفاله . فمصيره بين يديه . وكل اقتراح لا يؤدى إلى الإقلال من عدد الطبقة العاملة هو اقتراح عديم الفائدة . وهذا أقل ما يقال فيه . وكل تدخل من قبل المتشرع لا بد أن يكون مؤذياً » (٤٢) .

هنالك كمية ثابتة من البضائع ، أو « رصيد أجور » معين ، لقسمته بين العمال . فإذا حصّل أحدهم أكثر من حصته فإن الباقين سيخسرون . ولذلك كانت كل محاولة لرفع الأجور ، سواء بالتشريع أم المساومة الجماعية ، صائرة حتما إلى الإخفاق : فالأجور الحقيقية لا يمكن أن تزيد عما هو ضرورى لإقامة أود العمال . بقى هناك حل واحد فقط . رفع مستوى الحياة . ولكن هذا الحل يعنى ، بدوره ، تخفيض الأرباح ، لأنه لا يوجد سوى كمية معينة لقسمتها بين العمال وأرباب العمل . « إن ارتفاع الأجور لا بد أن يؤدى إلى تخفيض الأرباح »(٤٣) . فالتناقض القائم بين العمال ومستخدميهم بل وبين العمال المحظوظين والعمال الأقل حظاً أيضاً ، هو تناقض مطلق . إن هذا ، والحق يقال قانون حديدى .

ليست مهمتنا أن نتحرى هنا صحة هذه النظريات ، إذ من المتفق عليه بصورة عامة أن ما تتمتع به قوانين مالثوس وريكاردو من صحة لا يقتضى حتما ما قدماه لها من تأويل ينطوى على اليأس . والحقيقة المهمة فى الأمر أن معاصريهما كانوا يعتقدون بها اعتقاداً لا يشوبه ريب ، ويستخدمون حججهما لنبذ كل محاولة تبذل لتبديل الأوضاع ، وأنهم كانوا مقتنعين حقاً بأن المشاكل الفظيعة

التى جاءت بها الثورة الصناعية هى فى الواقع متعذرة الحل ، وأن أى تدخل من قبل الأفراد أو الحكومات لن يزيد الأمور إلا سوءاً . وحمل القانون الطبيعى وحده جميع عبء الإتيان بتعديل ، أما الإنسان فليس بوسعه أن يأمل فى القيام بأى شىء . إن هذا يعنى ، من الناحية التطبيقية ، عدم التعديل على أعمال الإحسان وعلى ما تقدمة الدولة من غوث ، ويعنى المقاومة الدائمة للتشريع الذى ينظم أحوال المعمل ، وهو التشريع الذى لم يكن يفرضه سوى أصحاب الأراضى الممتلئة نفوسهم بالرغبة فى الانتقام من كل تاجر أو صاحب مصنع « حر » . كما يقضى بسن قوانين صارمة ضد اتحادات العمال وضد الإضرابات مهما كان نوعها . وهكذا أصبح علم الإنسان السلاح الرئيسى فى أيدى المحافظين بعد أن كان فى القرن الثامن عشر يبشر بمستقبل زاهر .

وأفضل ما نختتم به استعراضنا لهذا النوع الخاص من علم الاجتماع فى القرن الثامن عشر ، هو اقتباس فقرة من هربرت سبنسر ، الذى يعتبر من عدة وجوه ابن عصر العقل ، بالرغم من مناداته بمذهب التطور فى منتصف القرن التالى . كان سبنسر ، هو أيضاً ، يعتقد بنظام الطبيعة وبقوانين المجتمع البشرى التى لا تتبدل ، و « بالحرية الاقتصادية وبالمذهب الحر » . قال :

« إن فقر العاجزين ، والمصائب التى تنصب على الغافلين ، ومجاعة العاطلين ، والضربات التى يسددها الأقوياء إلى الضعفاء تترك الكثير من الناس « على الأرض ووسط ألوان من البؤس » ، إن هذه كلها تدابير إرادة طيبة واسعة بعيدة النظر . يبدو من الصعب أن يأتى عامل عديم المهارة لا يستطيع التفوق رغم جهوده كلها ، فيلحق الفقر بصانع ماهر . ويبدو من الصعب أن يطالب عامل أقعده المرض من جراء المنافسة مع زملائه الأقوياء ، بأن يتحمل العسر والفاقة الناشئين عن هذه المنافسة . ويبدو من الصعب أن نترك الأرامل واليتامى للنضال فى سبيل الحياة أو الموت . ولكن رغم ذلك لو نظرنا إلى هذه الأقدار القاسية ، لا منفصلا بعضها عن بعض ، بل على ضوء مصالح الإنسانية الشاملة ، لرأيناها منطوية على أسمى

الإحسان . بنفس الإحسان الذى يقود إلى القبور المبكرة أطفال الوالدين المريضين ، ويعزل ضعيفى العقول ، ومضطربى المزاج ، والمرض ، ليجعلهم ضحايا لأحد الأوبئة .

هناك أناس كثيرون طيبون — أناس نسر بهم ما دام الأمر يتعلق بمشاعرهم— ليس لديهم قوة الأعصاب الكافية ليواجهوا هذه المسائل بما ينبغى لها من صلابة. ولما كانت عواطف الرحمة ، التى تبعثها فيهم الآلام الآنية ، تمنعهم من رؤية العواقب النهائية رؤية جيدة ، فإنهم فى آخر الأمر يساكون سبيلا خطراً جداً بل قاسياً . إننا لا نعتبر عطفاً حقيقياً من الأم أن تعمد إلى إرضاء طفلها بالحلوى بشكل يضر بصحته حتما . كما أننا نعتبر نوعاً سخيفاً جداً من الرحمة ، تلك الرحمة التى دفعت الطبيب إلى ترك داء المريض يستفحل إلى درجة مميتة لئلا يؤلمه بإجراء عملية له . ويجب أن ننعت بنفس الوصف أولئك المحسنين المزيفين الذين يحاولون أن يدفعوا البؤس الحاضر ، فيوقعوا الأجيال المقبلة فى بؤس أشد . غير أنه يجب أن ندخل فى هذه الزمرة جميع أنصار قانون حماية الفقراء . إن هؤلاء الأصدقاء للمعوزين ينكرون تلك الضرورة القاسية التى ، إذا سمح لها بأن تفعل فعلها ، تصبح حافزاً شديد الوخز للكسالى ، ولجاماً قوياً للمتشردين ، وإنما يدفعهم إلى إنكارها ما تسببه من عويل ونواح هنا وهناك . وهؤلاء الأشخاص البسطاء التفكير ، إذ يعمون عن أن المجتمع فى كل النظام الطبيعى ينقى من جسمه باستمرار أفراده المرضى ، الأغبياء ، الكسالى المترنحين ، الكفرة ، إنهم ، إذ يعمون عن هذه الحقيقة ، رغم حسن نواياهم — يقترحون القيام بتدخل فى مجرى النظام الطبيعى من شأنه ألا يوقف فحسب عملية التصفية ، بل يزيد من الفساد — وذلك بتشجيعه بصورة مطلقة تكاثر العاجزين المهملين بما يقدمه لهم من مؤونه دائمة ، وبإعاقته تكاثر الكُفاة ومضاعفة ما سيلقونه من صعوبة فى تأسيس أسرة . وهكذا نرى هؤلاء الأشخاص الذين يرون الحكمة فى التنهد وإظهار الحزن ، وهم يحاولون القضاء على الآلام المفيدة التى تحيط بنا ، إنما يورثون الأجيال القادمة لعنة متزايدة باستمرار »(٤٤) .

المراجع

1. Buffon, Opening of *Histoire Naturelle.*
2. Voltaire, *Lettres Philosophiques*, sur M. Locke.
3. Hobbes, *Leviathan*, Introduction.
4. *Ibid.*, Part I, ch. I.
5. *Ibid.*, Part I, ch. II.
6. *Ibid.*, Part I, ch. III.
7. *Ibid.*, Part I, ch. III.
8. *Ibid.*, Part I, ch. V.
9. Locke, *Essay*, Bk. II, ch. 1
10 Hume, *Enquiry concerning Human Understanding*, sec. 3.
11. David Hartley, *Observations on Man*, ch. I.
12. *Ibid.*
13. *Ibid.*, sec. II, prop. viii.
14. *Ibid.*, prop. ix.
15. *Ibid.*, prop. x, xii.
16. *Ibid.*, prop. xiv.
17. Helvetius, *De l'Esprit*, III, ch. 22.
18. Helvetius, *De l'Homme*, sec. II, ch. 1.
19. Helvetius, *De l'Esprit*, III, ch. 1.
20. Helvetius, *De l'Homme*, sec. II, ch. 2.
21. Helvetius, *De l'Esprit*, III, ch. 30.
22. Helvetius, Conclusion to *De l'Homme.*
23. Montesquieu, *Spirit of the Laws*, Author's Preface.
24. Helvetius, *De l'Esprit*, III, ch. 22.
25. *Ibid.*
26. Gide and Rist, *History of Economic Doctrines*, 2.
27. Dupont de Nemours, *Maximes du Docteur Quesnay.*
28. Dupont de Nemours, *Origines et Progrès d'une Science nouvelle.*
29. *Ibid.*
30. Gide and Rist, *History of Economic Doctrines*, 33.
31. Adam Smith, *Wealth of Nations*, Bk. I, ch. 2.
32. *Ibid.*
33. *Ibid.*, Bk. I, ch. 5.

34. *Ibid.*, Bk. I, ch. 5.
35. *Ibid.*, Bk. I, ch. 9.
36. *Ibid.*, Bk. I, ch. 8.
37. *Ibid.*, Bk. I, ch. 10, Pt. 2.
38. *Ibid.*, Bk. IV, ch.9.
39. Dr. Andrew Ure, *Philosophy of Manufactures*, 301.
40. T.R. Malthus, *Principles of Population*, 1798 ed., chs. I, VII.
41. *Ibid.*, ch. V.
42. D. Ricardo, *Principles of Political Economy*, ch. V, sec. 35.
43. *Ibid.*, ch. V.
44. *Ibid.*, ch. VI.
45. Herbert Spencer, *Social Statics*, ed. 1850, ch. 25.

المصادر

بالإضافة إلى المراجع المذكورة فى الفصلين السادس والثامن اقرأ : فى التاريخ الاقتصادى .

P.J. Mantoux, *The Industrial Revolution in the 18th cent.;* F. C. Dietz, *The Ind. Rev.;* M. and C.H.B. Quennell, *Rise of Industrialism;* L.C.A. Knowles, *The Ind. and Com. Revs. in G. Britain, Econ. Dev. in the 19th c.;* J.L. and B. Hammond, *Rise of Modern Industry*, *The Town Labourer*, *The Village Labourer;* W. Bowden, *Ind. Soc. in England in the 18th c.;* H. Sée, *Econ. and Soc. Conditions in France during the 18th c.; La vie économique de la France*, 1815-48. L. Mumford, *The Culture of Cities;* G.D.H. Cole, *The Common People*, 1748-1938; Engles, *Condition of the Worlking Class in England in 1844*.

علم النفس

Histories of psychology by M. Dessoir, O. Klemm, J.M. Baldwin, G.S. Brett; Gardner Murphy, W.B. Pillasbury. H.C. Warren, *History of Association Psychology;* G.S. Bower, *David Hartley and James Mill;* D.F. Markus, *Die Associationtheorien im 18. Jahrh.* Thomas Hobbes, *Leviathan*, *De Corpore; The Philosophy of Hobbes*, ed. F.J.E. Woodbridge; see bib..,

Bk. II, ch. 8. Locke, *Essay*; David Hartley, *Observation on Man*; Hume; Condillac, *Traité de Sensation, Logique;* Helvetius, *De l'Esprit, De l'Homme;* A. Keim, *Helvétius.* James Mill, *Analysis of the Human Mind* (most elaborate) Huxley, *On the Hypothesis that Animals are Automata,* in *Method and Results.*

مونتيسكيو وعلم المجتمع

The Spirit of the Laws. Condorcet, *Commentary and Review of M.'s Spirit of the Laws,* tr.Duane; A. Sorel, *Montesquieu*; ted ed in Bluntschli Faguet, Franck.

الاقتصاد السياسى

C. Gide and C. Rist, History of Economic Dactrines; also History of economics by L.H. Haney, J.K. Ingram, E. Ginzberg, *House of Adam*; *Smith.* J. Bonar, *Philosophy and Political Economy* (good). H. Higgs, *The Physiocrats*; G. Weulersse, *Le Mouvement Physiocratique en France de* 1756 à 1770. Critical interpretations by W.C. Mitchell, in R.G. Tugwell, *The Trend of Economics*; T. Veblen, *The Preconceptions of Economic Science,* in *The Place of Science in Modern Civilization*; O.F. Boucke, *Development of Economics,* esp. ch. II on method; W. Hasbach, *Allgemeine Philiosophische Gundlagen der von F. Quesnay u. A. Smith begrundeten Politische Oekonomie. Les Physiocrales,* ed. Daire, sp. Dupont de Nemours, *Origines et Progrès d'une Science Nouvelle.* Adam Smith, *Wealth of Nations,* ed. Cannan, Seligman; F.W. Hirst, *Adam Smith.* T.R. Malthus, *Principles of Population*; D. Ricardo, *Principles of Political Economy and Taxation*; Nassau Senior, *Political Economy.* Herbert Spencer, *Social Staties,* 1850 ed.; *Man vs. the State.*

الفصل الرابع عشر

علم الإنسان ـ علم الحكومة

أفول الملكية المطلقة :

قادنا درسنا للاقتصاد السياسي شوطاً بعيداً في القرن التاسع عشر . ولزام علينا الآن أن نعود إلى المراحل الأخيرة من القرن السابع عشر لنبحث في تطور علم الحكومة الذي استمد فرضياته أيضاً من العلم الأساسي للطبيعة البشرية . ولقد اكتسبنا من تحليلنا الأولى لذلك الفرع الذي عالج بصورة خاصة حياة التجارة تفهماً للمطاليب الأساسية التي نادت بها الطبقة المتوسطة ، والتي فتحت الطرق التي كان محتماً على كل تفكير يتناول المجتمع البشري أن يتبعها : ذلك أنها عرضت دستور المعتقد الحقيقي والمثل العليا لرجل التجارة . وعند ما نلتفت إلى الحكومة وإلى المحاولة لإقامة فيزياء اجتماعية في ذلك الحقل ، نجد أنفسنا وجهاً لوجه أمام أفكار تقررها إلى حد بعيد هذه المطاليب الاقتصادية . فعند ما جاء القرن الثامن عشر ، كان بنيان الحكومة بكامله قد خسر كل معنى ديني تتمتع به في القرون الوسطى . وأصبح بصورة صريحة واضحة واسطة لغاية اجتماعية خالصة بعيدة ، ونوعاً من أداة تستخدم لتنظيم المصالح الحقيقية في الحياة . ومع أن الأهداف الاقتصادية لم تتضح على العموم ، إلا فيما بعد ، لكنها كانت في الواقع العوامل الفعالة في تطور العلم السياسي بكامله في القرن الثامن عشر . والتفهم الصحيح لتلك الأهداف أساسي لتفهم ذلك التطور .

ولو أخذنا أوربا الغربية بمجموعها حتى نهاية القرن ، لوجدنا أن الملكية المطلقة التي سبق أن درسنا نشوءها إبان عصر النهضة ، كانت لا تزال هي النموذج

السائد للمثل الأعلى السياسى . إلا أن مثل هذا الحكم المطلق كان قد فقد دعامته المستندة إلى زعم أنه من مصدر آلهى . وزالت الحاجة إلى مثل هذا الزعم لأن السيطرة الأكليريكية كانت قد تلاشت أمام سلطة الدولة القومية المعترف بها . وتحول الأساس النظرى للنظام الملكى فأصبح الآن « علمياً » بكامله وليس دينياً. ثم إن الأساس العلمانى الخالص الذى جاء به ميكافللى ، والذى أعطاه هوبس شكلا نظامياً ، كان قد فاز نهائياً فى عصر نيوتن . أما المثل الأعلى النموذجى « للمستبد العادل » الذى يحكم وفقاً لقوانين الاقتصاد السياسى متوخياً رفاه الأمة المادى ، فلم يكن سوى تسويغ للحكم المطلق فى عصر النهضة . وبدا أن المستقبل ، فى جميع أنحاء القارة الأوربية تقريباً ، كان لمثل هذا النظام السياسى . وكان من الطبيعى حتما أن تروق للمهتمين بأمور الإصلاح الاقتصادى والاجتماعى جهود الملوك العقلاء أو « المستبدين المتنورين » فى ذلك العصر ، كفردريك الكبير فى بروسيا وشارل الثانى فى أسبانيا ، وكاترين الثانية فى روسيا ، أو جوزيف الثانى فى النمسا ، أكثر بكثير من حكومة الأعيان المحافظة ، الفاسدة الحمقاء المراغية ، التى سيطرت على النظام الدستورى البريطانى . ولما أخذت رغبة الأقليات الدينية فى التسامح ، تتضاءل أمام نمو اللامبالاة الدينية المتزايدة ، وكانت هذه الرغبة فيما مضى من الدوافع القوية للملكية الدستورية المحدودة ، خيل إلى الأكثرية الساحقة من الناس أن الرغبة الأخرى ، أى الرغبة فى الحرية الاقتصادية يمكن تحقيقها على أحسن وجه برعاية ملك عاقل « فيلسوف » لا يقيد تحمسه للإصلاح أية حقوق أو امتيازات تقليدية .

وقد حافظت كل من البندقية وجنوى على جمهوريتهما الدستورية المتداعية . وفيما عدا ذلك فإن مثل الطبقة الوسطى فى الحكم الذاتى لم يكن لها قوة كبيرة إلا فى سويسرا ، وهولندا التجارية ، وبريطانيا العظمى . وظل الناس فى إنكلترا بصورة خاصة موالين للنظام الدستورى الذى ربحوه بثمن باهظ فى القرن السابق . ولكن بالرغم من أن إنكلترا أصبحت فى هذا القرن بكامله المركز الذى يستوحى منه

جميع الأوربيين فى الأمور السياسية ، فقد كانت ثمار الدستور الإنكليزى فى الحرية المدنية والاقتصادية والتسامح ، هى التى استهوت هؤلاء ونالت إعجابهم ، لا آلة ذلك الدستور الفعلية . ففولتير مثلا الذى عمم أكثر من أى شخص آخر هذه المآثر الإنكليزية ، يبدو وكأنه قد فاته تماماً أنها كانت ثمرة تطور تاريخى طويل فى الحكم الذاتى. فقد أدهشه البرلمان . وأعجب بالضوابط التى فرضها على أمير أحمق شرير . لكنه لم يفهمه قط . وكان يعتقد دائماً أن النظام البرلمانى نظام معقد لتأمين حقوق وحريات يمكن إدراكها بشكل أفضل على يد مستبد قوى مستنير مثل فريدريك .

وكان العامل الأول الذى دفع الفرنسيين أخيراً أن ينظروا بعطف إلى النظام الدستورى الإنجليزى ، وأن ينادوا بديموقراطية فى الحكم أكثر جذرية وتطرفاً ، هو أن آل البوربون كانوا فى القرن الثامن عشر مستبدين ولكنهم من غير ريب لم يكونوا مستنيرين . وهذا الانهيار العملى للحكم المطلق ، مضافاً إليه التجربة الدستورية الناجحة فى الجمهورية الأميركية ، وهى التى تحررت من شوائب الدستور الإنكليزى ، ساق الكثيرين من الفرنسيين أخيراً إلى نبذ المثل الأعلى للحكم المطلق بشكل نهائى ، وهذا بالرغم مما أظهروه من استعداد لإعطاء الحكم المطلق فرصة أخرى للاختبار أيام نابليون . ونشأ من ضغط الحوادث وإلزامها أثناء استعار الثورة أن حكم الحزب الجمهورى الديمقراطى حكماً مؤقتاً . فمهد الطريق للشعبية التى نالها الحكم الجمهورى فى القرن التاسع عشر .

وهكذا فقد تضمن العلم السياسى فى القرن الثامن عشر أربعة اتجاهات رئيسية : أولا : فكرة الاستبداد العلمى المستنير التى سادت فى كل مكان ، ما عدا إنكلترا ، حتى مطلع الثورة الفرنسية . ثانياً : الاتجاه الرامى إلى تسويغ المآثر الهولندية والإنكليزية التى تمت فى العصر السابق . وقد انتشر هذا الاتجاه فى إنكلترا وأميركا واتخذ شكل النظام الدستورى القائم على الحقوق الطبيعية ، وربح بالتدريج بعض الأنصار من ذوى النفوذ فى فرنسا . ثالثاً : الديمقراطية

المبنية على الحقوق الطبيعية التى شرحها روسو ، والتى جربت أثناء الثورة الفرنسية . وقد كيفها كل من جفرسون وجاكسون لتلائم الحياة الأمريكية .

رابعاً : الطريقة العقلية الجديدة فى معالجة جميع المشاكل الاجتماعية والسياسية التى تطورت ، وتحالفت إبان القرن التاسع عشر مع الديمقراطية ، وتاقت من بانثام Bentham ومدرسته اسم المذهب النفعى . أما كيف نظمت هذه الاتجاهات الأربعة وشكلت علماً سياسياً مخلصاً على نمط علم الفيزياء النيوتونى ، فهذا ما سنحاول توضيحه الآن .

نظرية الحكم المطلق المستند إلى العقل :

لم يظهر فى القرن الثامن عشر دفاع عقلى عن الملكية المطلقة يستند إلى الطبيعة الإنسانية ويضع على أساس ذلك نظاماً كاملا فى الحكم ، مثل الكتاب البليغ الذى وضعه هوبس . إن التقليد وقوة الاستمرار يفسران انتشار هذا المثل الأعلى وشعبيته بقدر ما تفسره الأدلة التى وردت فى تأييده . ففولتير وجماعة « دائرة المعارف » التى نشأت حول ديدرو ، والمدرسة الفيزيوقراطية من رجال الدولة الاقتصاديين العمليين ، لم يكن لهم بالمشاكل السياسية سوى اهتمام ثانوى . ويبدو أنهم اتجهوا صوب الملوك لإسماعهم أصواتهم باعتبارهم أفضل الوسائل لتنفيذ الإصلاحات التى يرغبون بها . وقد أعجبوا جميعاً بثمار النظام الدستورى فى انكلترا ، ولكنهم ظنوا أن ملكة مثل كاترين أو ملكاً مثل فريدريك ، كانا من أحسن الوسائل لتحقيقها . وقد اتفقوا على الدعوة للحرية المدنية ، والمحاكمة بوساطة المحلفين ، والتسامح وحرية القول والكتابة والحرية الاقتصادية ، واتفقوا فوق ذلك كله على الاحترام المطلق لحق الملكية الخاصة والدفاع عنه ضد شهوة الجماهير ومصادرة الملك وأنظمته الاعتباطية . وكانوا جميعهم من الأرستوقراطيين العقليين فلم يؤمنوا بالشعب ، ولم يكن لهم فيه سوى إيمان قليل . وكانوا ينظرون باحتقار إلى طبقة النبلاء الوراثية المتفسخة التى تملك الأرض ، ومن جهة أخرى لم تكن لديهم أية فكرة عن وجود مساواة طبيعية فى المواهب أو عن إمكان سيطرة الجماهير

المعدمة على الحكومة . ويعبر فولتير عن هذا الموقف تعبيراً نموذجيًّا إذ يقول :

« لو قسمت الجنس البشرى عشرين جزء لشكل العاملون بأيديهم تسعة عشر جزءاً منهم . لم يسمع واحد من هؤلاء أن رجلا اسمه لوك قد وجد فى العالم . اما فى الجزء الواحد الباقى من العشرين ، فأى عدد ضئيل بينهم يستطيع القراءة . وتجد بين أولئك الذين يستطيعون القراءة عشرين من قراء الروايات مقابل واحد يدرس العلم . وأما عدد القادرين على الفكر فصغير جدًّا » [١] .

ولم تكن لدى فولتير أية رغبة فى أن يدع مفاهيم التنوير تخرج من أيدى هذه الأقلية البورجوازية الذكية . قال :

« تفلسفوا بين أنفسكم قدر ما يحلو لكم ذلك وإننى لأتصور الغواة يعزفون موسيقى جميلة يستمتعون بسماعها . ولكن حذار أن تلعبوا المعزوفة أمام الجهلة القساة الغليظين . لأنهم قد يحطمون الأدوات فوق رؤوسكم . وليكن الفيلسوف تلميذاً لسبينوزا إذا أراد . أما رجل الدولة فلا بد له من أن يقول بوجود الله » [٢] .

ونجد ديدرو أكثر صراحة فى التعبير عن هذا الموقف . فهو إذ يوصى بتأليف مجلس استشارى من أجل إحاطة الملك المطلق علماً بحاجات الطبقة المتوسطة ، يقول :

« إن الملكية هى التى تجعل المواطن مواطناً ، وكل من كانت له أملاك فى الدولة تهمه الدولة . ومهما تكن المرتبة التى تعطيه إياها التقاليد الخاصة فإن ذلك يتم باعتبار أنه صاحب ملك . أما حقه فى الكلام وحقه فى التمثيل فمكتسبان من كونه مالكاً » [٣] .

ومع أن هؤلاء المدافعين عن الحكم المطلق اعتقدوا بشدة فى الحرية ، فقد كانوا يؤمنون بتلك الحرية التى قوامها الخضوع للقانون الطبيعى ، وخاصة للقوانين الاقتصادية فى الملكية والأمن والحرية التجارية . ومن واجب الملك أن يفرض مثل هذه الحقوق الطبيعية ، وخاصة أن يرتدع عما سموه بـ « الاستبدادية » : أى فرض رغائبه وسلطانه فرضاً عرضيًّا لا يخضع لقانون . وعليه أن يكون قويًّا ،

بحيث يتمكن أن يحمى الناس وأملاكهم . ولكن من واجبه أيضاً أن يكون متمسكاً بالقانون وأن يحجم عن التدخل الاعتباطى . ولم يعترض هؤلاء المفكرون على الحكم الاستبدادى فى حد ذاته بل على أهواء آل البوربون الخاضعين لسلطان خليلاتهم . يقول هولباخ – وهو أحسن نظريى هذه الفئة :

« الحرية هى القوة فى اتخاذ التدابير اللازمة لإسعاد المرء ذاته . . . وليست الحرية كما يفترض البعض فى مساواة مزعومة بين المواطنين . وهذا الخيال المبجل فى الدول الديمقراطية يتنافى تمام المنافاة مع طبيعتنا التى تجعلنا غير متساوين فى ملكاتنا الجسمية والعقلية . . . فالحرية الصحيحة تقوم على الاتفاق مع القوانين التى تعالج التفاوت الطبيعى بين الأفراد ، أى التى تحمى الغنى والفقير ، والكبير والصغير ، والأسياد والأتباع جميعهم على السواء . . . وبكلمة الحرية هى إطاعة القوانين فقط » (٤) .

فعلى الحاكم إذن أن يحمى ملكية الغنى والفقير على السواء .

وقد كره جميع هؤلاء الاستبداد والسلطة الدينية للكنيسة والحرب والحكومة العسكرية ، وكرهوا فوق ذلك كله نظام الضرائب والإسراف الحكومى . فملكهم المستنير سيزيل جميع هذه الآفات . وسيحكم دولته تماماً كما يحكم الله العالم النيوتونى ، بأن يضع بعض القوانين المتسقة لفائدة الجميع ، ثم يعصر قواه من أجل تنفيذ هذه القوانين الطبيعية فى المجتمع البشرى تنفيذاً صارماً . والحقيقة أن اعتقاداتهم السياسية والدينية كانت متوازية تماماً . ولما كان إله كالفان مستبداً مطلقاً ، إرادته ذاتها هى أصل لكل قانون – وهو إله تخيله كالفان بالطبع على شاكلة الحكام المستبدين فى الرينسانس – فإن إلههم وملكهم كانا حاكمين متمسكين بالنظام الطبيعى للعقل . وقد اعتقدوا مع الفيزيوقراطيين أن الملك يجب أن يكون عالماً فى الدرجة الأولى ، يبحث عن القوانين الطبيعية للازدهار الاجتماعى ، حاملا فى يده كتاب الاقتصاد السياسى وعاملا على تنفيذ هذه

القوانين . ويلخص هولباخ قواعد إدارة دفة الدولة حين يقول : « يجب أن تكون السياسة فى تنظيم أهواء الإنسان ، وتوجيهها من أجل ازدهار المجتمع فى تيار كلى يتجه صوب السعادة ، وفى جعلها تنساق بلطف نحو المنفعة العامة للجميع » (٥) وكما أن الله وضع قانوناً أخلاقياً نفذه بأن أقام نظاماً من الثواب والعقاب فى الحياة الأخرى ، تستطيع أن تدركه المصلحة الذاتية العقلية ، هكذا يجب على الملك أن يهدف إلى إقامة نظام طبيعى مماثل على الأرض . وعليه أن يكون الإدارى الخبير الذى يستطيع أن يقرر ما هو أحسن شىء بالنسبة لشعبه ، وأن يضع التشريع الملائم دفعة واحدة ، بشكل نهائى ، فيقودهم بذلك للعمل من أجله .

هنا مجال واسع للفكر بالنسبة إلى أولئك الذين أخذهم الاشمئزاز فى هذه الأيام من الإخفاق الذى صادفه قرن من « الحكم الديمقراطى » ، فأخذوا ينظرون بعطف إلى حكم خبير لا رقابة عليه . فنحن نجد أن هذا المثل الأعلى الذى يتشوقون إليه ، بالرغم من ظاهر جاذبيته ، كنظام مكتوب ، قد جرب بالفعل أثناء القرن الثامن عشر ووجد نظاماً شديد النقص . فقد أخفق لعدة أسباب . منها أن الملكية الوراثية عاجزة عن أن تقدم أية ضمانة على أن الملك سيكون مستنيراً وخبيراً . ولم يثبت آل البوربون عدم كفايتهم فحسب ، بل حتى ورثة الملوك الفلاسفة الحقيقيين أثبتوا ذلك أيضاً . وعلاوة على ذلك فإن ملكاً كجوزف الثانى وجد من المحال أن يحكم عقلياً ويدخل إصلاحات دون مؤازرة رعاياه مؤازرة فعالة . وحين حاول أن يفرض إصلاحات على شعب هولندا أدى ذلك إلى ثورة علنية . ومع ذلك حين « حررت » الجيوش الفرنسية الظافرة فلاندرز فإن هذه الإصلاحات وإصلاحات أخرى جذرية كثيرة قبلها السكان بحماسة . فقد ركب فى الطبيعة البشرية أن ترفض كل « حرية » كهذه تعطى من عل ، وتفضل تقدماً متردداً أولياً ينشأ عن فعل الذات على أى عطاء يقدمه مستبد متسامح . هذه هى الحقيقة الواقعة الأساسية التى أثبتت فى النهاية عدم إمكان قيام نظام من السياسة العلمية العقلية التى يسهر على تنفيذها خبير ، كما

أثبتت أيضاً أن المستقبل هو للحكم الذاتى الذى كان ينمو ويتطور فى إنكلترا. فلنعد إذن إلى نظريات أولئك الذين كانوا يتوسعون فى علم الحكومة الدستورية التمثيلية حيث تركناهم عند السوزيوث Althusius فى فصل سابق .

النظرية الدستورية الحديثة :

إن اسم جون لوك ، وهو اسم بارز جداً فى علم الطبيعة الإنسانية ، يأتى أيضاً فى طليعة هذه الفئة التى نادت بالحكم الدستورى فى القرن الثامن عشر . وللوك تاريخياً . أهمية مزدوجة فى العلم السياسى : فهو من جهة لخص الأفكار التى نشأت عن مختلف أوجه النضال فى القرن السابع عشر ، ووضعها فى شكل نظام أصبح المسوغ الرسمى للثورة الإنكليزية التى نشبت عام ١٦٨٩ . ومن جهة أخرى أصبح هذا التسويغ نقطة ابتداء التفكير السياسى فى القرن الثامن عشر . وتوسع مفكرو أميركا وفرنسا فيه بشكل أزعج لوك نفسه . غير أنه لا بد من الإشارة إلى أن موقف المدافع يفرض على صاحبه قيوداً كثيرة . فهو لا يمكن أن يكون مبدعاً بأى معنى من المعانى ، وإلا فإن حجته بكاملها تفشل فى أن تحظى بالقبول العام الذى يسعى إليه . وعليه أن يستخدم مفاهيم وأفكار شائعة الاستعمال . ومع أنه يستطيع أن يستخلص ثمة نتائج جديدة منها ، لكنه يجب عليه حتى فى هذا المجال ألا يتوصل لأية قضايا لم يسبق أن عرفها الجمهور منذ وقت طويل . وعلى ذلك فلا تبرير لوك للثورة الإنكليزية ، ولا تبرير الأميركيين لثورتهم ، كانا جديدين أو أصليين إلا بمعنى غير مباشر . بل كانا على الأغلب استعمالا نظامياً للمفاهيم المتفق عليها من قبل ، لإقامة الدليل على بعض الفرضيات المحددة . وفى فرنسا وحدها نما العلم السياسى بحرية أكثر ، واتخذ أشكالا جديدة مدهشة ، وذلك لأنه لم يحدث فيها فى القرن السابع عشر تفكير سابق حول الحقوق الطبيعية والمذاهب الدستورية .

وعلى ذلك نجد جميع هؤلاء المفكرين يناقشون قانون الطبيعة ، والحقوق

الطبيعية ، والحالة الطبيعية ، والعقد الاجتماعى ، والحق فى الثورة . فقد تحدرت هذه المفاهيم من عصور تاريخية قديمة ، وشكلت الخطوط الأساسية التى يبنى عليها جدل فى الحركات السياسية فى الدور الأخير من القرون الوسطى والأدوار المبكرة الحديثة ، ولو بشكل نظرى . وإن ما يميز مختلف المفكرين هو التأويل الخاص والمضمون الذى يعطونه لكل من هذه المفاهيم . وهنا يجب أن نكون حذرين فلا نتوهم أن رجلين كلوك وروسو يقصدان نفس المعنى عند ما يستعملان نفس الألفاظ . إن كل نظام سياسى جديد يتضمن فى الحقيقة تأويلا جديداً لهذه الأفكار التقليدية . وهذه التأويلات تقررها بمجموعها المقتضيات العملية للحالات الخاصة التى وضعت من أجلها . وجميع هؤلاء المفكرين قد وافقوا بالطبع على المبادئ الأساسية لعلم الطبيعة النيوتونى وعلى الخطوط العامة لعلم الطبيعة البشرية . وحين استعملوا صفة « الطبيعى » فقد كانوا يفكرون حتما بالنظام المنسجم العقلى القائم على قوانين آلهية الذى عممه نيوتن . وقد استعملوا الطريقة الاستنتاجية ووحدوا بين ما هو طبيعى وما هو عقلى . وابتدأوا من بديهيات بدت لهم « طبيعية » وعقلية . أى أن ما اعتبروه معقولا ونافعاً من الناحية الاجتماعية للطبقة المتوسطة ، بدا لهم كأنما الله قد خطه بالضرورة فى نظامه الذى يتضمن قوانين الكون الطبيعية . وعلى ذلك ظهروا كأنما يحملون خالق العالم مطاليبهم السياسية الخاصة . ولا نجد قبل بنثام والنفعيين ، من يقول بأن ما هو نافع اجتماعيًّا قدر على الوقوف على قدميه دون مؤازرة إضافية على مستوى إلهى أو طبيعى .

دفاع جون لوك عن الأحرار :

نسج لوك على غرار سابقيه فابتدأ مثلهم فى « رسالة عن الحكومة المدنية » Treatise on Civil Government ، نشرها عام (١٦٨٩) من حالة الطبيعة أى تحليل الطبيعة البشرية كما يمكن أن توجد دون حكومة مدنية . وهكذا سعى

أن يحدد الحاجات الطبيعية للإنسان التى أدت إلى إقامة حكومة كهذه . وحدد الأشكال التى يجب أن تأخذها لتقدر على إشباع تلك الحاجات . وبكلمة أخرى يتبع لوك هنا الطرق العلمية المقبولة فى التحليل والاستنتاج . إن الصورة التى رسمها للطبيعة البشرية ، وبالتالى مفهومه « لحالة الطبيعة » ، تتعارض تمام المعارضة مع صورة هوبس لحالة الطبيعة على أنها « حرب الجميع ضد الجميع » ، وذلك لأنه لم يكن يسعى إلى تسويغ الحكم الاستبدادى كما فعل هوبز . فدوافعه وتحليله قريبا الشبه بغروسيوس والثوزيوس. وكان يقول بأن حالةالطبيعة ربما تكون قد وجدت فى الماضى ، وأنها قائمة فى الحاضر فيما يتعلق ببعض العلائق . فهى سابقة للسياسة . ولكنها ، خلافاً لما قال هوبس ، غير سابقة للاجتماع . إنها العلاقة القائمة بين جميع الأفراد الذين لا يعلو عليهم حاكم سياسى مشترك . وقد اعتقد لوك فى إمكان قيام حياة منسقة طيبة فى مثل هذه الظروف ، قال :

« لكى نفهم القوة السياسية فهماً صحيحاً ، ونستنتجها من أصلها ، يجب علينا أن نتحرى الحالة الطبيعية التى يوجد عليها جميع الأفراد ، وهى حالة الحرية الكاملة فى تنظيم أفعالهم ، والتصرف بأشخاصهم وممتلكاتهم بما يظنون أنه ملائم لهم. ضمن قيود قانون الطبيعة ، دون أن يستأذنوا إنساناً أو يعتمدوا على إرادته . وهى أيضاً حالة مساواة ، حيث السلطة والتشريع متقابلان ، لا يأخذ الواحد أكثر من الآخر ، إذ ليس هنالك حقيقة أكثر بداهة من أن المخلوقات المنتمية إلى نفس النوع والمرتبة المتمتعة كلها بنفس المنافع التى تمنحها الطبيعة ، وباستخدام نفس الملكات ، يجب أيضاً أن يتساوى بعضهم مع بعضهم الآخر » (٦) .

« وبالرغم من أن حالة الطبيعة هذه هى حالة حرية ، لكنها ليست حالة استهتار . فلحالة الطبيعة قانون طبيعى يحكمها . وأحكامه ملزمة لكل فرد . ثم إن العقل الذى هو ذلك القانون ، يعلم الجنس البشرى بكامله عندما يرجع إليه ، إنه لما كان جميع الناس متساويين ومستقلين فلا يجوز لواحد أن يؤذى الآخر فى حياته أو صحته أو حريته أو أملاكه . . . وأن يمتنع جميع الأفراد عن التعدى على

حقوق الآخرين ، وعن إيقاع الأذى بعضهم ببعض ، وأن يحافظوا على قانون الطبيعة ، الذى يريد حفظ الجنس البشرى وسلامته ، وتنفيذ قانون الطبيعة فى تلك الحالة منوط بكل إنسان ، حيث لكل فرد الحق فى معاقبة من يخرج على ذلك القانون معاقبة تحول دون مخالفته»[٧] .

إن مضمون قانون الطبيعة هذا ، هو لائحة الحقوق المعروفة التى كانت تطلبها الطبقة المتوسطة . « للإنسان . . . بطبيعته السلطة بحماية ملكيته — أى حياته وحريته وأرضه ضد محاولات اعتداء الآخرين وأذاهم[٨] » ويعتبر لوك الملكية أهم الحقوق الطبيعية إطلاقاً . وكل ما أنفق الإنسان عليه جهده ، فقد ملكه .

وتختلف حالة الطبيعة هذه عن المجتمع المدنى بعامل واحد فقط ، فى حالة الطبيعة ، لا توجد مؤسسة مشتركة من أجل تأويل قانون الطبيعة وتنفيذه بينما توجد مثل هذه المؤسسة فى المجتمع المدنى . والحالة الطبيعية قائمة بالفعل فيما بين الدول المستقلة ذات السيادة ، وفى بعض الظروف المعينة ، كأن يلتقى مثلا سويسرى وفرنسى فى غابات أميركا . ومن الواضح الآن أنه إذا عاش الأفراد حقاً فى حالة كهذه فلا بد أن تنشأ فوضى كبيرة عند ما يمارس كل فرد حقه الطبيعى فيعاقب الاعتداءات التى تقع على حقوقه الطبيعية الأخرى . فبديهى إذن أن يفكر الأفراد أن يجتمعوا فيما بينهم لإقامة سلطة مشتركة لتأويل قانون الطبيعة وضمان حقوق كل فرد . وهذا الاجتماع والاتفاق هو « العقد الاجتماعى » .

« لما كان جميع الأفراد بطبيعتهم أحراراً متساوين ومستقلين ، فلا يمكن إخراج أحد من أرضه وإخضاعه لسلطة رجل آخر دون رضاه ، ويحصل الرضا باتفاقه مع غيره للانضمام والاتحاد فى مجتمع واحد ، من أجل راحتهم وطمأنينتهم وإيجاد حياة سليمة بين بعضهم والبعض ، يتمتعون آمنين بممتلكاتهم وينعمون بأمن يزيد عما يتيسر من الأمن لمن لا يشاركونهم فى هذا المجتمع . . . وعندما يتفق أى عدد من الأفراد على هذا الشكل لإقامة بيئة واحدة أو حكومة ، فإنهم

يتحدثون ويؤلفون جسما سياسياً واحداً، حيث للأكثرية الحق فى أن تتصرف وتشمل الآخرين»[٩] .

وعلى ذلك فإن العقد الاجتماعى يتضمن إخضاع حق الفرد فى حماية ملكيته إلى تقرير الأكثرية . وهو يتنازل عن هذا الحق وحده ليضمن حقوقه الأخرى . وهو يوافق أن يتقيد بقرار الأكثرية فى هذه المسألة دون سواها ، ويوافق أيضاً أن يساهم بقوته عند الحاجة من أجل تنفيذ قرارات السلطة السياسية التى يخضع لها . ويميل لوك إلى الاعتقاد أن هذا العقد حادث تاريخى قد وقع بالفعل ، مخالفاً بذلك هوبس والمتأخرين من المفكرين — وكان فى ذلك يفكر فى تلك العقود التى تأسست بموجبها المستعمرات الأميركية ، وحكم ويليام الثالث فى إنكلترا . أما فيما يختص بالفرد ، فإنه بمجرد بقائه فى جمع ، أو حيازته للملك يقبل ضمنياً بنود هذا الاتفاق . ولوك كجميع نظريى القرن الثامن عشر ، كان قليل الاهتمام فى نشأة الحكومات وطرق قيامها ، وعظيم الاهتمام بإمكان وجود المسوغات لكون الحكومات على ما هى عليه . وقد اعتقد أن نظريته تتضمن مثل هذا التسويغ . ولكنها حددت بعناية الوظائف الخاصة لكل سلطة حكومية ، وكان فيها قياس يمكن من الحكم عن تجاوز تلك الحكومة هدفها الصحيح ، عند ما يحصل مثل هذا التجاوز .

«وإذن فالغاية الكبرى الرئيسية من اتحاد الناس بعضهم مع بعض لتشكيل دول ، ووضع أنفسهم تحت سلطة الحكومة هى المحافظة على ما يمتلكون . إن حالة الطبيعة تعوزها أمور كثيرة لتحقيق هذه الغاية ؛ ينقصها أولا قانون ثابت أكيد معروف يقبله الجميع ويوافقون على أن يكون مقياس الخطأ والصواب والقياس المشترك للبت فى جميع المجادلات التى تنشأ بينهم . . . ثانياً ينقصها قاض معروف حيادى للبت فى جميع الخلافات وفقاً للقانون القائم . ثالثاً ينقصها فى الغالب سلطة الحكم العادى وتأييده وتنفيذه . . . ينشأ عن ذلك أن سلطة المجتمع أو السلطة التشريعية ، لايمكن أن يعترض فيها قط تجاوز الصالح العام،

ولكنها مضطرة أن تحافظ على ملكية كل فرد ، بإيجاد الوسائل التى تسد نواحى النقص الثلاث المشار إليها ، التى تجعل حالة الطبيعة غير مضمونة وغير سهلة . وعلى ذلك فإن كل من كانت بيده السلطة التشريعية أو السلطة العليا لأية دولة ، كان لزاماً عليه أن يحكم وفق القوانين الثابتة المستقرة المعلنة للشعب والمعروفة منه .. وكل ذلك يجب ألا يوجه لأية غاية أخرى سوى سلام الشعب وأمنه وخيره العام »[١٠]

والحق أن السلطة المدنية لا يمكن أن تذهب إلى أبعد من المحافظة على الحقوق الطبيعية للأفراد .

ويقودنا هذا مباشرة إلى نظرية لوك الرئيسية : حين تتجاوز الحكومة فى بعض الظروف عن هذه الحقوق وتخفق فى تأمينها ، تصبح الثورة مبررة طبيعياً وعقلياً . ولا يمكن لأية حكومة أن تكون أكثر من ممثلة للمجتمع الذى يظل بدوره المصدر النهائى لكل سلطة مدنية .

يحتفظ المجتمع دائماً وأبداً بسلطة عليا لإنقاذ نفسه من الدسائس التى يحوكها أى كان ، حتى المتشرعون إذا بلغ بهم الحمق والجنون أن يرسموا وينفذوا الخطط ضد حريات رعاياهم وممتلكاتهم »[١١] .

« حيثما ينتهى القانون يبتدئ الطغيان ، وذلك عند ما يتجاوز القانون إنسان ليؤذى إنساناً آخر . ومن كان صاحب سلطة وتجاوز الصلاحيات التى أعطيت إليه بموجب القانون ، واستخدم ما تحت إمرته من القوة للتعدى على أحد الرعايا بما يتنافى مع القانون ، لا يبقى حاكماً ، وبما أنه فى هذه الحالة يحكم بدون صلاحية ، فتجوز معارضته ، كما تجوز معارضة كل إنسان آخر يتجاوز حق غيره بالقوة[١٢] . وإذن فى أى وقت تتجاوز السلطة التشريعية هذا المبدأ الأساسى من مبادئ المجتمع ، وتحاول بدافع من الطمع أو الخوف أو الحق أو الفساد ، أن تغتصب لنفسها ، أو أن تضع فى أيدى أى إنسان آخر سلطة مطلقة على حياة الشعب وحرياته وأملاكه ، فإنها بخرقها الأمانة على هذا الشكل ، تخسر السلطة التى وضعها الشعب بين أيديها لكى تستخدمها لأغراض

مباينة تماماً لهذه الأغراض ، وتعود السلطة إلى الشعب الذى يحق له استرجاع حريته الأساسية ، وإقامة سلطة تشريعية جديدة (كما يرى ملائماً) ، تضمن سلامه وأمنه ، وهى الغاية التى جعلت الأفراد يكونون المجتمع » [١٣] .

ولا يوضح لوك الطريقة التى يجب أن تحل بها حكومة استبدادية . فهو مهتم بتسويغ ثورة الأحرار التى شبت عام ١٦٨٩ أكثر بكثير من تمهيد الطريق لثورات جديدة ضد تحكم طبقة الملاكين . وجل ما يقوله هو أن « الشعب » يمتلك الحق فى « مناشدة السماء » ويبدو واثقاً فى أن الشعب لن يقاوم الحكومة إلا فى وجه أعظم حدود الاستفزاز .

من الواضح أن لوك كسائر نظريى القرن الثامن عشر ، ينحصر اهتمامه أولا فى رسم الحدود لسلطة الحكومة على أرواح الناس وممتلكاتهم . فعلى الحكومة أن تتقيد بالقوانين الطبيعية التى تضمن الحرية والأمن . وهو من هذه الناحية يسوغ الكفاح الطويل الذى قام به الشعب الإنكليزى بقيادة الطبقة المتوسطة ، ضد آل ستورات . وهو يختلف عن مناصرى الحكم المطلق فى فرنسا ، لا حول هدف الحكومة ، ولكن فى أنه يتخوف من تجاوز الملك لسلطته أكثر مما يتخوف تجاوز الطبقة الفقيرة لحقوقها . ومن هنا كانت أدلته فى تأييد الدستور البريطانى ، تشدد على الزواجر المفروضة على السلطة الحكومية أكثر مما تتحدث عن السلطات التى يجب أن يمنحها ملك مستنير ليستطيع فرض الإصلاحات المرغوبة . وهذا الاختلاف فى الموقف هو أصدق مثل لاختلاف حاجات الطبقة المتوسطة فى إنكلترا عما كانت عليه حاجات هذه الطبقة فى أوربا . وذلك لأن التنظيم التقليدى ، والامتيازات الرهبانية استمرت فى أوربا لمدة أطول . وهو يشدد على المنافع الناجمة من فصل السلطة التشريعية — التى يجب أن تتجسم فى ممثلى الشعب — عن السلطة التنفيذية . فإذا كانت هذه السلطة الأخيرة هى التى تضع القوانين أيضاً فقد يكون بوسعها أن تعفى ذاتها من واجب إطاعة القوانين التى

تسنها وأن تكيف القانون فى وضعه وتنفيذه ، بما يلائم رغباتها الخاصة . وينشأ لها بالتالى مصلحة متميزة عن باقى المجتمع . وإذن فالسلطتان متمايزتان « فى جميع الملكيات المعتدلة والحكومات الحسنة التشكيل » [١٤] . وكان أتباع الحكم المطلق يأملون أن يحققوا نفس الغاية بالفصل بين الملك والسلطة القضائية .

هذه الخطة للحد من طغيان الحكومات توسع بها مونتسكيو الذى كان يشترك فى الخشية من الطاغية المستبد والغوغاء على حد سواء . فرسم جهازاً معقداً من شأنه أن يمنع الحكومة من أن تعمل أى شىء تقريباً ، وذلك لخوفه من أن تفعل أمراً سيئاً . وفى فصل مشهور له حلل فيه الدستور البريطانى أخطأ فعلا فى تصور مجرى التطور الدستورى ، ذلك التطور الذى انتهى بإعطاء السلطة المطلقة تقريباً إلى المجلس النيابى ، ولكنه وضع أيضاً نظرية فصل السلطات ، ووسائل التوازن بينها وطرق مراقبتها لبعضها البعض ، وهى أمور أخذ بها واضعو الدستور الأميركى . ففى كل دولة سلطات ثلاث هى التنفيذية والتشريعية والقضائية . أما الصعوبة فى إنشاء حكومة تحافظ على حقوق الأفراد فناجمة عن الحاجة إلى وضع هذه السلطات فى أيد مختلفة بحيث تستطيع مراقبة بعضها البعض وبحيث ينشأ التوازن بين ثلاثتها جميعاً . ويتضمن الدستور الإنكليزى وحده تبايناً بين السلطة التنفيذية والسلطتين التشريعية والقضائية . فالملك ومجلس اللوردات ومجلس العموم والمحاكم المختلفة بما فيها من محلفين من المواطنين — لكل من هؤلاء سلطة كافية لمنع الآخرين من تخطى حدود حريات الشعب

نظرية الدستور الأميركى :

كانت مبادئ لوك هذه ، ومشروعات مونتسكيو ، منتشرة بصفة خاصة بين الأميركيين المهاجرين . فقد كان هؤلاء يجدون فى الشكل المصطنع فى تشكيل حكوماتهم التى قامت إما على أسس تعاقدية أو تجمعية ، أمثلة ممتازة للعقود الاجتماعية . فقد حصرت حكوماتهم سلطانها بصورة عامة ضمن النطاق الذى

اعتبره لوك الدائرة الخاصة للسلطة المدنية . وكانوا فوق ذلك كله معتادين تماماً ، تحت شروط حياة الرواد التي عاشوها ، على قدر كبير من الحرية الفعلية ، ومن عدم تدخل الغير . لذلك وبصورة بديهية بدت لهم مثل هذه الحكومة طبيعية عقلية وإلهية . وعند ما فرض الاتجاه المركانتيلي فى التجارة بعد طرد الفرنسيين قيوداً حدّت حريتهم الاقتصادية ، فإنهم وجدوا أنفسهم يجابهون حكومة بدت وكأنها عازمة على تقييد حقوقهم الطبيعية والتقليدية . عند ذلك برزت جميع القوى المتنوعة التى أدت إلى نشوء الاختلاف القومى بين أميركا والوطن الأم (الأصلى) بقيادة المصالح التجارية التى تجشمت أكبر الخسائر من جراء سياسة المحافظين . وإذن فالأدلة التى سوغت ثورة قام بها الإنكليز ، يمكن أن تدعم ثورة أخرى . وعلى ذلك استند « وطنيو » عهد الثورة الأميركية بصورة طبيعية على أفكار لوك المقبولة ، لتسويغ إجراءاتهم المتتابعة ضد الحكومة الإنكليزية التى كانت تتدخل فى أمورهم فتشوشها . وحين شرع جفرسون بكتابة إعلان الاستقلال لم يكن عليه إلا أن يسطر الأفكار التى كان يأخذ بها جميع المفكرين . قال :

«لم أعتمد على كتاب أو نشرة أثناء كتابته (أى إعلان الاستقلال) ولم أعتبر بأن من مهمتى اختراع أفكار جديدة برمتها ، أو ابتداع شعور لم يعبر عنه قط من قبل . . . ولا أن أجد مبادئ جديدة ، أو أن أبتدع حججاً جديدة ، لم يقل بها أناس من قبل على الإطلاق . بل أن أضع أمام الجنس البشرى المضمون العام للموضوع ، بألفاظ واضحة ثابتة بحيث تحظى بموافقته . . . لقد كان يقصد منه أن يكون تعبيراً عن العقل الأميركى . . . فكل قوته تعتمد إذن على العواطف المنسجمة التى كانت سائدة فى حينه ، سواء أجرى التعبير عنها بالأحاديث أو بالرسائل أو بالمقالات المنشورة ، أو فى الكتب الأولية عن الحقوق العامة ، ككتب أرسطو وشيشرون ولوك وسدنى . . . الخ » (١٥) .

وهكذا كان هذا الإعلان دعوة جديدة إلى حق الثورة الذى دافع عنه لوك

بحماسة فائقة وعلى نفس الأسس التى ساقها لوك فى أدلته .

وكان آباء الثورة متفقين جميعاً على غاية الحكومة كما وضعها جون هانكوك John Hancock « أن أمن الأفراد وأملاك المحكومين هى بصورة بديهية غاية كل حكومة مدنية وهدفها حتى إن محاولة إقامة دليل منطقى عليها يشبه إشعال الفتائل فى وضح النهار لمساعدة الشمس فى إضاءة العالم » [١٦] . وكانت جهودهم النظرية والعملية متجهة كلها للحد من سلطان الحكومة التى تذهب إلى أبعد من هذه الحدود . ومن هنا كان دافعهم الرئيسى الخوف مما قد تقوم به سلطة مثل هذه السلطة . فكان طبيعيًّا أن يحبذوا الاتجاه إلى إبطال المركزية — وإلى إضعاف السلطة التنفيذية التى عقبت معاهدة ١٧٨٣ . لكن الأفكار الملائمة لتسويغ ثورة معينة لا تؤدى دائماً إلى بقاء حكومة لها من القوة ما يمكنها من تأمين الحرية والملكية . وعقب دور الثورة رد فعل فانتشرت الدعوة إلى مبادئ تقرب من مبادئ الدعاة الفرنسيين القائلين بإقامة حكومة « قوية » . فجفرسون واضع إعلان الاستقلال ، صادف أن كان غائباً حين وضع المحامون البعيد و النظر ، ورجال الأعمال وأصحاب الأملاك الكبيرة نصوص الدستور . وكان هؤلاء أقل خشية من استبداد حاكم ، وأكثر خشية من استبداد الغوغاء . وانصرف همهم الأول إلى ضمان حقوق أصحاب الأملاك الخاصة ضد أكثرية الشعب . فكان هاملتون وماديسون وجون آدمز يمثلون حقوق الطبقات التجارية والملاكين . وقد كان أمثال هؤلاء هم الذين كتبوا الدستور وأمنوا الموافقة عليه . وكانت مهمتهم الصعبة إيجاد جهاز للحكم يستطيع أن يفرض رقابة شعبية ضد سلطة مدنية ممعنة فى القوة ، وقادر فى الوقت نفسه على أن يحمى الحقوق الفردية ضد الشعب . وقد نجحوا نجاحاً بيناً فى مثل هذه المحاولة . وساعدهم فى ذلك عدم وجود حقوق الانتخاب الديمقراطية فى الدول الأميركية الفردية . فذهب فرانكلن مثلا إلى « أن السماح لمن لا يملكون أرضاً بانتخاب المتشرعين إنما هو عمل غير ملائم » [١٧] . وذهب هاملتون إلى أن الذين لا أملاك لهم لا يمكن اعتبارهم ذوى إرادة مستقلة .

ولم ينل نصف الذكور البالغين من السكان ، فى أى من دساتير الدول الأميركية الجديدة حتى حق الانتخاب . وكان يشترط فيمن يتسلم وظيفة حكومية أن تكون له أملاك واسعة من الأرض : فالحاكم فى ماساشوستس مثلا كان يفترض فيه أن يمتلك أرضاً تساوى ألف جنيه استرليني . وفى ميريلاند خمسة آلاف ، وفى جنوبى كارولينا عشرة آلاف . وعلاوة على ذلك فقد اشترطت كل دولة ما عدا نيوروك وروديلاند شروطاً دينية فى المواطن الذى يستطيع تسلم وظيفة حكومية . إن كثيراً من الأفكار التى نعتبرها اليوم أفكاراً ديمقراطية ، لم يبشر بها على مستوى واسع ، ولم توضع موضع التنفيذ ، فى عهد الثورة وكانت أقل خطورة فى عهد الدستور . لقد اعتقد جميع آباء الثورة تقريباً بما سموه « الأرستقراطية الطبيعية » . وكانت مشكلة الحكم فى نظرهم هى فى تأمين وجود هذه الأرستقراطية على رأس الحكم .

وأما الاتفاقية الدستورية فإن الناحية البارزة فيها كانت الاهتمام بإيجاد ضمانات للحد من الإسراف فى الديمقراطية لا سيما عندما كانت تهدد مصالح أصحاب الأملاك . فقد أكد جيرى Gerry إن « الشرور التى نعانيها ناشئة عن الإفراط فى الديمقراطية » واعترف أنه « كان مسرفاً فى اتجاهه الجمهورى حتى الآن ، وهو وإن كان لا يزال جمهورياً لكنه تعلم بالتجربة خطر الروح التهديمية »[١٨] وقال راندولف Randolph إن أساس الاستياء بين أصحاب المصالح التجارية والملاكين هو فى « فوران الديمقراطية وحمقها » [١٩] لكن أقوى تعبير عن النظرية الاجتماعية المحافظة التى بنى الدستور عليها موجودة فى كتاب «الاتحادى» The Federalist وهو الدفاع الرسمى عن الدستور وفى كتابات جون آدمز John Adams .

يقبل الاتحادى المبادئ الأساسية التى يقول بها لوك بالرغم من تشديده على أن الحاجة لكبح أهواء الناس هى التى تجعل الحكومة المدنية أمراً ضرورياً ، فيتفق بذلك مع هوبس فى خوفه من الطبيعة البشرية التى لا تخضع لأية رقابة . وغاية الكتاب بكاملها أن يحظى بموافقة أناس كانوا لا يزالون يخافون الحكومة القوية

وذلك بتبيان ما يشتمله الدستور من الكثير من وسائل الرقابة وحفظ التوازن التى تمنع الحكومة الاتحادية من تجاوز الحريات الطبيعية للناس . وأن يقنعهم فى الوقت ذاته بضرورة تأليف « اتحاد أكثر كمالا » من شأنه أن يمنع الطغيان الشعبى و « الفوضى » إذ أن كلا منها يشكل خطراً على حقوق الملكية . وقد وضع الدستور بحيث يكفل أنه لن يكون بوسع الحكومة أن تفعل شيئاً أكثر من تأمين مثل هذه الحقوق ، وأن يكون لها فى الوقت ذاته الصلاحية الكافية لتنفيذ هذا الواجب الضيق المحدود . ويدافع دفاعاً شديداً عن ضرورة إيجاد سلطة تنفيذية قوية تحد من السلطة التشريعية وتحافظ على القانون والنظام . وفوق ذلك كله يجب الاحتراس من سلطة تشريعية كلية القوة . إذ كما قال جفرسون عن هيئة حكومة فيرجينيا التشريعية ، « لاشك أن ١٧٣ مستبداً يساوون مستبداً واحداً فى الظلم » (٢٠) . ولكن بإيجاد نظام المجلسين وإعطاء حق الرفض للرئيس وبالسلطات التى تحتفظ بها كل دولة من الدول ، واستقلال المحكمة العليا ، فإن الأهواء الشعبية للرياسة فى المجلس ، تصبح عاجزة عن مهاجمة الحقوق الطبيعية . كما أن المدة الطويلة للرياسة ولمجلس الشيوخ وانتخاب هذا المجلس عن طريق غير مباشر تضمن التأخير والتفكير الفائق بأية إجراءات جذرية قد تتخذ . وقد تأمل الاتحادى أن يتمكن بمثل هذه الوسائل من ضمان حقوق الملكية ومن المهم أن نلاحظ أنه يهاجم بشدة فكرة وضع أية لائحة بالحريات الشخصية والمدنية ويصفها بأنها ليست ضرورية وأنها خطرة . وأما لائحة الحقوق فقد أضيفت بالطبع إلى الدستور عند ما أصرت على ذلك بعض الدول المترددة وذلك لإغرائها على تصديقه.

ويظهر هذا الخوف من التدخل الشعبى بشكل أقوى فى نظريات جون آدمز الارستقراطية ، زعيم الحزب الاتحادى الذى كان فى أساسه ممثلا لمصالح التجار والملاكين . قال : « لو رجعنا إلى أية صفحة من صفحات التاريخ لوجدنا الأدلة الواضحة على أن الشعب حين يترك دون زاجر أو رادع يصبح ظالماً مستبداً وحشياً بربرياً قاسياً كأى ملك أو مجلس شيوخ يمتلك

سلطة لا حدّ لها . فالأكثرية اغتصبت منذ القدم ودون استثناء حقوق الأقلية ... وجميع المشروعات الحكومية التي تقوم على الافتراض بأن الشعب ، إذا ما امتلك السلطة المطلقة يكون متيقظاً ، حكيماً ، فاضلا وثابتاً ، هي مشروعات مخادعة ومبنية على الوهم »[٢١] .

وإذن فمثل هذه الغوغاء يجب ألاّ تحكم . وإنما يجب أن تعطى مقاليد الحكم إلى « الارستقراطية الطبيعية المكونة من الحكماء والأغنياء والصالحين » . ويستفظع آدمز فكرة المساواة بين الناس . فكل مجتمع يتضمن مثل هذه الأرستقراطية المكونة من ذوى المحتد الطيب والمتميزة بوضوح عن « الجمهور البسيط من العمال والفلاحين ، والآليين ، والباعة ، وهم الذين يقومون على العموم بحرفهم وصناعاتهم دون أية معرفة بالفنون الحرة أو العلوم أو أى شيء آخر خارج أعمالهم وما يسعون وراءه »[٢٢] . أما العلامات المميزة لهذه الأرستقراطية فهى أنها مثقفة ، متحدرة من أصل طيب وغنية . ومن الطبيعى أن يعارض آدمز فكرة التناوب فى مدة الرياسة وقال بضرورة تسلمها طيلة الحياة ، بل نادى بالملكية الوراثية : « إن حاكماً وراثياً ينتخب مرة واحدة قد يفضل تكرر الانتخابات من قبل الممثلين الذين تتكون منهم السلطة التشريعية »[٢٣] .

ولم يكن لآدمز أية اعتراضات على تطبيق النظام البريطانى فى أميركا . ومع ذلك فقد قبل الدستور باعتبار أنه يتضمن أهم مبادئه . وكان مغتبطاً كل الغبطة بما احتواه من وسائل المراقبة والتوازن ، وقد اعتبر تلك الوسائل كافية لضمان الحقوق الفردية ضد جميع التعديات الممكنة . وكان فى كل ما كتب يستهدف نفس الغاية الأساسية التى يستهدفها لوك ومونتسكيو ، وهى حماية حرية الطبقة المتوسطة المثرية بالتصرف ، فى وجه الملكية المطلقة والديمقراطية على السواء . وكتب عام ١٨٢٥ : « إن المبدأ الأساسى فى عقيدتى السياسية هى أن الاستبداد ، والسيادة التى لا حد لها ، والسلطة المطلقة ، هى ذاتها سواء أكانت أكثرية فى مجلس شعبى ، أو مجلس أرستقراطى ، أو حكم أقلية مستبدة ، أو إمبراطور

مفرد »[٢٤]. وبعبارة أخرى فإنه كان فى حقيقة الأمر ممثلا محافظاً لمجمل تلك النظرية السياسية التى كانت الطبقة المتوسطة فى القرن الثامن عشر ترتاح إليها غاية الارتياح لأنها وعدت بالحرية الاقتصادية إلى جانب ضمان الملكية ، وهى النظرية التى دعوناها النظرية الدستورية المبنية على الحقوق الطبيعية .

الديمقراطية على أساس الحقوق الطبيعية — روسو :

ولكن ، كان من المستطاع أن تجعل مقدمات لوك أساساً لنظرية ديمقراطية أكثر تطرفاً . وقد قيض لهذه النظرية أن تظفر فى القرن التاسع عشر . فالديمقراطية التى نعرفها اليوم ، ليست إنتاجاً إنكليزياً وإنما نشأت فى فرنسا ، واعتنقها فى أميركا حزب جفرسون وجاكسون الشعبى . ولم تصبح نافذة فى إنكلترا إلا فى أواخر القرن التاسع عشر ، بعد كفاح طويل قامت به الطبقة العامة وهددت بالثورة عدة مرات . وعلينا أن نبحث الآن القالب النظامى الذى أعطاها روسو لها وتطورها فى أميركا . وروسو من أغرب وجوه التاريخ التى اكتسبت نفوذاً شعبياً واسعاً . فلقد عاش فى عصر العقل . ولكنه لم يكن من ذلك العصر أبداً . وكانت كل حياته قائمة على الشعور أكثر منها على الفكر . وكان كمعاصريه قليل الاعتناء بالحوادث . لكنه أخفق أيضاً فى الأخذ بإيمان عصره بالمنطق والعقل . فلم ير الأشياء قط كما هى بالمعنى العادى . فكل كتبه وحياته ذاتها كما روى قصتها فى الاعترافات أصبحت بالضرورة أقرب إلى الرواية ، ومع أنه لم يكن مثقفاً ، فقد وضع فى التربية كتاباً أصبح فيما بعد من أكثر الكتب فى هذا الحقل وهو إميل Emile . ومع أنه كان يكره الناس والمجتمع فقد هز الناس بعنف لم يتوصل إلى مثله سوى نفر قليل غيره وأصبح أسد المجتمع . ومع أنه كان عاجزاً عن القيام بأية واجبات اجتماعية ، فقد وضع أعنف كتاب فى تحديد الواجب السياسى ، الإسمى وهو العقد الاجتماعى Le Contrat Social ومع أنه كان يكره التطور وتطبيق العقل فى سبيل التقدم ، فربما يكون قد ساهم أكثر من أى من

معاصريه فى تقدم المجتمع .

ومع ذلك فإن حساسية روسو ذاتها ، وشدة مشاعره ، خلفتا لديه وعياً خاصاً بأهمية أفكاره وقوتها — تلك الأفكار التى اعتبرها أبناء عصره أفكاراً مجردة . وبعد أن بنى لنفسه شهرة كمفكر اجتماعى ، وأثر نشره كتاباً محيراً ظاهره التناقض ، أنكر فيه إمكان التقدم الأخلاقى ، أخذ على عاتقه حين بلغ الأربعين من سنه أن يقوم بدراسة جدية لنظريات متقدميه . وبما أنه لم يكن مقيداً باهتمامات عصره ومنطقه ، فقد استطاع أن يدرك بوضوح بعض المبادئ العظيمة التى عمى عنها معاصروه . وبعد عشر سنوات نشر عام ١٧٦٢ كتابين اعتبرا مساهمته الرئيسية فى علم المجتمع وهما كتاب إميل الذى يعالج فيه التربية ، وكتاب العقد الاجتماعى الذى يعالج فيه الحكومة . لكن هذين الكتابين كانا متأثرين فى فن الدعاية أكثر منهما أبحاثاً علمية منظمة . فقد قبلا المفاهيم والأفكار الشائعة فى العلم السياسى والاجتماعى فى القرن الثامن عشر. لكنهما قطعا الصلة بالممهدات التاريخية التى سبقت هذه الأفكار ، وبعلم الطبيعة البشرية اللذين بنيا عليهما . أما ناحية الأصالة والإبداع فى روسو — وكان له من قوة التأثير العظيمة ما حدد ناحية الإبداع — فهى ترجع إلى تعبيره عن مشاعر عصره وإلى مزجه تلك المشاعر بالأفكار المقبولة . وإذا كان مفهومه للطبيعة البشرية القائم إلى حد بعيد على حساسيته المرضية ومزاجه العاطفى مفهوماً خاطئاً إلى حد مريع ، فإن نقصه يرجع إلى تشديده على مظاهر الطبيعة البشرية التى أهملها عصر العقل وأن مزج أفكار عصر التنوير مع عواطف روسو كان موفقاً توفيقاً عجيباً بحيث نال انتشاراً واسعاً . وهكذا حيث أقام الآخرون الدليل على ديانة الطبيعة ، فقد آمن بها روسو فعلا . وحيث افترض الآخرون الحرية والمساواة فقد اعتقد هو حقاً بوضعهما موضع التنفيذ . وعليه فبالرغم مما فى خلقه من نواح كريهة مرضية ، ليس بوسعنا إلا أن نعتقد كما اعتقد معاصروه ، أن فى أعماقه شيئاً من المعدن الصاف النقى . شيئاً جعل الكثيرين يعجبون به إعجاباً شديداً ويتساهلون كثيراً إزاء جميع نقاط ضعفه.

فقد كان مخلصاً وكان صادقاً . ووسط جو بلغ فيه البحث بالمعتقدات التقليدية والمتطلبات الجديدة معاً حد الرياء العقلي واصطبغ بعدم الحقيقة والتصنع ، والسخرية وعدم الإخلاص الفكرى ، فقد جاء روسو بأمر : أمر جديد ، أمر كان الناس بحاجة إليه ، أمر عنيف قوى أصبح علماً مشتعلا لثورة خالصة .

كانت مشكلة روسو سهلة بسيطة ، فالإنسان صالح . أحس ذلك فى غيره كما أحسه فى نفسه . ومع ذلك فالناس أشرار والمجتمع سىء . أخبره بذلك كبرياؤه وعجزه إن يأتلف مع الآخرين . لماذا ؟ ما الذى يمكن أن يقام به لإصلاح هذا الوضع ؟ أحس روسو أنه يعرف الجواب . فالناس فى أعماق نفوسهم صالحون . أى كان بالإمكان أن يكونوا صالحين . وما زال بوسعهم أن يصبحوا أفضل بكثير مما هم عليه . فلماذا إذاً لا يحققون إمكانياتهم الصحيحة ؟ لأن تربيتهم شر كلها . ومحيطهم الاجتماعى شر بكامله . فلو أعطيتهم تربية جديدة ومحيطاً جديداً لانقلبوا بصورة طبيعية إلى شىء يثير المحبة ويستفز الإعجاب . وإذن ففن التربية يجب أن يحقق القابليات الطبيعية فى الأفراد . وعلى الفكر البشرى أن يتناول غرائزهم الطبيعية وينميها بشكل سليم . تلك هى رسالة روسو ببساطتها ولقد أنفق ما تبقى من حياته محاولا أن يعمم أفكار القرن الثامن عشر باعتبارها الوسائل الناجعة لتحقيق مثل هذا التطور . ولقد أصبح رجل جيله البارز ، لأنه قدم خطة واضحة من أجل تحقيق الحرية التى طالما رغبت فيها الطبقة المتوسطة أولا فى الفرد بوساطة التربية . وثانياً فى الدولة بوساطة حكومة صحيحة منظمة .

ويتناول العقد الاجتماعى مشكلة إدراك هذه الحرية عن طريق الحكومة السياسية على أنها المشكلة الرئيسية . لكن روسو عنى « بالحرية » شيئاً يختلف عما عناه المفكرون السابقون إذ كانت بحسب نظريته أقرب بكثير إلى ما رغبت به الطبقة المتوسطة بالواقع . ولم يكن مستعداً ، سواء بمزاجه أو بحياته التى لا تعرف المسئولية ، أن يحدد الحرية كما حددها أصحاب النظرية المطلقة ، ومونتيسكيو ،

أى على أنها الخضوع للقانون الكامل ، شدد كما شدد هلفيثيوس وأتباعه ، أنها يجب أن تأخذ أيضاً بعين الاعتبار رغائب الأفراد الواقعية . ومع ذلك كان يكفى القليل من التفكير لإدراك أن مثل هذه الحرية المطلقة التى تبيح للإنسان أن يعمل ما يريد مستحيلة التحقيق فى المجتمع ، ومن هنا تعريفه الشهير للحرية بأنها « الاطاعة للقانون » . ولكنه القانون الذى يقبله الفرد بحرية لنفسه .

وقد كان يأمل من هذه الطريقة أن يمزج العنصرين الضروريين لأى مجتمع منتظم : الحرية لأن يفعل الفرد ما يريد ، والقانون الذى يخلق الرفاه الاجتماعى « إن مجرد دافع الشهوة هو العبودية . بينما الخضوع لقانون نلزم أنفسنا به هو الحرية»[٢٥] وهو فى شرحه للحكومة المثلى التى يسود فيها مثل هذا القانون اتجه بصورة طبيعية إلى التقاليد الجمهورية ونظريات المدينة ، الدولة التى سادت موطنه ، مدينة جنيفا التى كان يفتخر دائماً أنه من مواطنيها .

أما فى حالة الطبيعة — وهى مفهوم لم يعتبره روسو ضرورياً بأى معنى تاريخى واقعى ، وإنما زينه خياله بحيث أصبح شيئاً مثالياً ورومانطيكياً — فالإنسان يتمتع بحرية كاملة لا قانون فيها ولا شروط للحياة الاجتماعية الصالحة . إن البيئة التى تجمع الأمرين يجب أن ترتكز على مبدء العقد الاجتماعى . أى أن جميع الأفراد يجب أن يوافقوا ولو بصورة ضمنية على أن تحكم الأكثرية . فإذا ما قبلوا بذلك مرة وجب أن يتقيدوا بإرادة تلك الأكثرية حين تأمر أشياء هى فى الواقع لمصلحة جميع الأعضاء . وهكذا ينساق روسو لأن يضع تمييزاً هاماً بين ما يسميه « إرادة الكل » . أى ما يتقرر بنتيجة أى انتخاب ديمقراطى حقيقى ، و « الإرادة العامة» التى ليست إرادة معبراً عنها على الإطلاق ، وإنما تحدد كمثل أعلى : أى ما هو بالحقيقة أفضل شىء لكل عضو من أعضاء المجتمع . والإرادة العامة بتحديدها تستهدف دائماً تحقيق حياة اجتماعية صالحة . فإذا لم تفعل ذلك خرجت عن كونها إرادة عامة . وأما إرادة الكل من جهة ثانية ، فهى سجل لما تريده الأكثرية فى الواقع . فمشكلة الحكومة إذن هى تحقيق الشروط التى تتطابق فيها الإرادة العامة

وإرادة الكل . أى الشروط التى تتيح للأكثرية أن تريد عين الإجراءات التى تشكل جوهر ما تريده بالفعل ، وما هو أحسن شيء بالنسبة إليها . وعند هذا الحد تتضح فرضية روسو ويدخل إيمانه الديمقراطى فى الموضوع . فهو يظن أن أصوات الأكثرية تتطابق فى ظروف محددة تحديداً دقيقاً مع ما هو أفضل شيء بالنسبة للشعب .

« عندما يقترح قانون فى الجمعية الشعبية فليس مايطلب من الشعب تماماً هو الموافقة على القانون المقترح أو رفضه ولكن تبيان ما إذا كان ينسجم مع الإرادة العامة التى هى إرادة الشعب . وعند ما يلقى كل فرد بصوته فإنه يدلى برأيه فى تلك النقطة . وتعرف الإرادة العامة بتعداد الأصوات . فعند ما يسود إذن الرأى المعاكس لرأيى فهذا لا يثبت أكثر أو أقل إمعاناً فى الخطأ بل إن ما ظننته الإرادة العامة لم يكن كذلك . أما إذا ساد رأيى الخاص فاننى أحقق عكس ما تبغيه إرادتى . وفى تلك الحالة لا أكون حراً . وهذا يفترض فى الحقيقة أن جميع صفات الإرادة العامة ما زالت كامنة فى الأكثرية . وعند ما يبطل ذلك لا تعود الحرية ممكنة مهما كان الجانب الذى يقف المرء فى صفه »[٢٦] .

وبعبارة أخرى يمكن الاطمئنان إلى أن الأكثرية ، فى تصويت ديمقراطى صحيح ، تعرف ما هو أفضل شيء بالنسبة إليها .

ولكن أية ضمانة لدى روسو فى أن الأكثرية ستعرف خيرها فعلا ؟ ومتى يعرف الناس ما هو أفضل شيء بالنسبة إليهم ؟ والجواب أنهم يعرفون ذلك عند ما يكونون مثقفين وحكماء . ولذلك لم يكن من قبيل الصدفة أن جميع مفكرى الديمقراطية قد شددوا على الأهمية الأساسية للتعليم فبدون مواطنين أذكياء يصبح حكم الأكثرية ، وبالتالى الأمل فى الجمع بين الحرية والقانون ، أمراً محالا . وقد ذهب روسو إلى أن مثل هذه الحالة السعيدة يمكن أن تتحقق فقط فى دولة مدنية يقطنها ناخبون أذكياء كجنيفا . قال :

« أية شروط صعبة يجب أن تتحقق فى مثل هذه الحكومة ؟ يجب أن تكون

أولا دولة صغيرة حيث يسهل جمع الشعب وحيث يتيسر لكل مواطن أن يعرف جميع الآخرين . ثانياً بساطة كبيرة فى الأخلاق تحول دون تضخم الأعمال التجارية ، ونشوء المشاكل الحادة من وراء ذلك . ويضاف إلى ذلك مساواة واسعة فى المراتب والثروة إذ بدونها لا يمكن أن تدوم طويلا المساواة فى الحقوق والسلطة . وأخيراً أقل قدر من الكماليات بل الاستغناء عنها . لأن الكماليات إما أن تكون نتيجة للثروة ، أو أنها تجعل الثروة أمراً ضرورياً » (٢٧) .

ومما لا ريب فيه أن الحكومة الديمقراطية نجحت بالقدر الذى استطاعت فيه أن تحقق هذه الشروط سواء أميركا ، أو سويسرا ، أو نروج ، أو زيلاندة الجديدة . ولا يختار (الأفراد) بحرية أفضل ما يلائمهم إلا عند ما يكونون حكماء. ولم يكونوا حكماء إلا فى مثل هذه الحالة وحدها .

لم يكن أتباع روسو دائماً مخلصين إلى هذا المبدأ الهام . وكان هو نفسه غير مخلص له فى كثير مما كتب ، فقد بدأ الافتراض بأن كل انتخاب يستطيع حقـًّا أن يقرر إرادة جميع الأفراد إذا ما توافر لديهم مقدار كاف من المعرفة ، افتراضاً فى غاية السهولة . وعلى ذلك اتبعت جميع الحكومات روسو فى ادعائها حكمة قد تكون عندها أو لا تكون . وفى استخدامها سلطات استبدادية فى سبيل إرغام الأقلية على التسليم . ومن الطبيعى أن تدعى أية أكثرية أن لها سلطة السيادة التى هى فى الحقيقة من حق الإرادة العامة المثالية وحدها ، فينجم عن ذلك أوخم العواقب . فإذا كانت الأكثرية حقـًّا تعرف صالح الفرد أكثر مما يعرف هو ، أصبح فى استطاعتها إرغامه أن يفعل ما لا يرغب فيه مفترضة أنه كان لا شك سيفعل ذلك الذى فرضته عليه لو أنه على جانب كاف من الحكمة . « ينتج عن ذلك أن الإرادة العامة هى على حق دائماً وتتوخى المصلحة العامة . ولكن لا ينتج عن ذلك أن مناقشات الشعب هى أيضاً دائماً صحيحة . إن إرادتنا هى دائماً من أجل خيرنا . ولكننا لسنا نرى دائماً ما هو ذلك الخير »(٢٨) . وإذن فإذا توصل أى إنسان أو أية فئة من الناس إلى إقناع أنفسهم بأنهم أفضل رأياً من الأكثرية ،

لكان بوسعهم استعمال أدلة روسو فى دعم حكم استبدادى متسامح . وإن أفعال روبسبيير ونابليون لأمثلة على ما يمكن أن تؤدى هذه النظرية إليه . فكل من استطاع أن يزعم بنجاح أنه يعرف الإرادة العامة يستطيع أن يستبد بمن يخالفه . « وهذا لايعنى سوى أنه سيرغم أن يكون حراً »[٢٩] .

وهكذا فإن تمجيد روسو للأكثرية فى الواقع أدى إلى إهمال أية فكرة عن وجود حقوق طبيعية للفرد التى لا يمكن تخطيها . وهى عكس نظرية لوك التى أجاد فى التعبير عنها جون آدمز حين قال بأن الأكثرية يجب أن يخشى جانبها قدر ما يخشى أى ملك . فهى تعطى الحكومة الشعبية سلطة فائقة فى أن تعمل ما ترغب القيام به ، حين أن النظرية الإنكليزية حاولت أن تمنع الحكومة من أن تعمل أشياء كثيرة . ولقد شهد القرن التاسع عشر المحاولة للجمع بين هذين المثالين المتضادين . ولما استوجبت الظروف والأحوال نوعاً من العمل تراجع لوك وآدمز أمام روسو . لقد اتفقنا مع مواطن جنيفا . « أن كل إنسان يتنازل بوساطة التفاعل الاجتماعى عن قسم من قواه ومصالحه وحريته فقط . ولكن لا بد من الإقرار أيضاً أن صاحب السيادة (الأكثرية) هو وحده الذى يقرر ما هو هام »[٣٠] وهكذا فإن نظرية روسو كما طبقت فى الثورة الفرنسية هى التى شكلت الأساس للدولة الجماعية Collectiviotic الحديثة .

لكن هذه البذور الاشتراكية المقبلة لم تكن واضحة لأكثر معاصرى روسو وكان أكثر ما رأوه من روسو أنه جعل صاحب السيادة ، وجعل الحكومة مجرد أداة تنفيذية غرضها تنفيذ الإرادة الشعبية . وحيث بررت نظرية لوك فى الحقوق الطبيعية القيود الدستورية المفروضة على الحكومة ، فأن مفهوم روسو للسيادة الشعبية أيد اللجوء إلى ثورة حقيقية فى سبيل توطيد حكم الأكثرية . فكان روسو هو الذى نفخ بوق الثورة :

« ليس تأسيس الحكومة عقداً بل قانوناً وأن الذين تودع لهم السلطة التنفيذية ليسوا أسياداً للشعب إنما موظفوه . وبوسع الشعب رفعهم أو خلعهم عند ما يرغب

بذلك والمسألة بالنسبة إليهم ليست مسألة عقد على الإطلاق وإنما هى إطاعة القانون . وهم حين يضطلعون بأعباء الوظائف التى تفرضها الدولة عليهم فإنهم يقومون بواجبهم كمواطنين لا أكثر ، وليس لهم أى حق فى أن يناقشوا الشروط»(٣١).

ديمقراطية جفرسون :

استعملت هذه النظرية فى فرنسا من أجل تسويغ مطالب الطبقة المتوسطة ضد الحكومة التقليدية . وفى أميركا استخدمها الزعماء الشعبيون ضد الحزب الاتحادى الذى يمثل المصالح التجارية والمتملكين . وتوسع فيها جفرسون من أجل تأييد المزارع الصغير ضد المزارع الكبير والتاجر ، ونجح عام ١٨٠٠ . حتى إذا جاء جاكسون طبقها تطبيقاً كاملا على شروط حياة الرواد الأميركيين . وبينما كانت الحرية والمساواة والحكم الذاتى مجرد نظريات فى فرنسا ، فقد أصبحت فى أميركا من حقائق الوقائع ، متصلة بطبيعة الحياة ومرتبطة بالأرض . فالأكثرية كانت تتألف من المزارع الرائد الذى عاش دائماً حياة حرة من أى تدخل حكومى ، واضطر أن ينمى فى ذاته مقدرة على مجابهة كل مشكلة طارئة وحل جميع الصعوبات التى يجابهها فى حياته المنعزلة . وعلى ذلك فقد اعتبر الحرية والمساواة الشرطين الطبيعيين البديهيين لحياة الإنسان ، والنظرية الديمقراطية ، أمراً مسلماً به . أما ما قام به جفرسون فهو أنه عبر تعبيراً حسناً عما أراده بالفعل واعتقد به معظم الأميركيين الذين لم يتميزوا عن بقية المواطنين بما كان لديهم من أملاك واسعة كأصحاب المزارع الكبيرة فى الجنوب وتجار المدن .

كان المثل الأعلى لجفرسون المجتمع البسيط الزراعى المقتصد الذى كان يعيش فى المستعمرات . وكان يكره المدن والصناعة وظن أنها لا تأتلف مع مجتمع سليم عاقل :

« إن الذين يكدون على الأرض هم شعب الله المختار — هذا إذا اختار شعباً على الإطلاق — وهم الذين جعل من صدورهم معاقل للفضيلة الصحيحة الكبيرة .

وهم الموقد الذى يحفظ فيه تلك النار المقدسة مشتعلة التى لولا ذلك لانطفأت جذوتها من الأرض . إن فساد الأخلاق بين جمهور المزارعين ظاهرة لا نجد مثالا واحداً عليها فى أى عصر أو أية أمة . إن الاعتماد على الغير يورث الخنوع والدناءة ، ويخفف بذور الفضيلة ويخلق أسباباً ملائمة لتحقيق المطامع . . . وعند ما يزدحم الأميركيون فى المدن الكبيرة فوق بعضهم البعض كما هى الحالة فى أوربا ، فإنهم يصبحون على مثل الفساد الذى يعم أوربا » (٣٢).

ومع أن جفرسون كان يعرف فرنسا فقد كان المثال الفرنسى هو الذى استهواه أكثر من النظرية الفرنسية . وقد أخذ أفكاره الديمقراطية عن لوك قبل أن يسمع بروسو على الإطلاق . فقد لاءم مذهب لوك بحيث ينطبق على هذه الظروف الأميركية مثلما طبق روسو من قبل مذهب لوك على شروط الحياة الفرنسية . وآمن بقوة بالحقوق الطبيعية ، وبأننا فى العقد الاجتماعى لا نتخلى عنها ، وإنما تتاح لنا الفرصة لتطبيقها تطبيقاً أفضل . وذهب أكثر من الاتحاديين بكثير فى القبول بفرض حدود ضيقة جداً على وظيفة السلطة المدنية . لكنه شدد على سيادة الشعب ، ونادى بأن الموافقة الفاعلة من جانب المحكومين أمر أساسى لا غنى مطلقاً عنه . وتطرف فى حد الترحيب بالفتن كثورة (شيه) Shey . وخشى إن غير الأميركيون عادة الثورة ضد حكومتهم . قال « أرجو أن لا يسمح الله إن تمضى عشرون سنة دون ثورة كهذه »(٣٣) . واعتقد أن كل جيل يجب أن يعيش تحت حكم دستور يضعه بنفسه . ولما حسب أنه خلال ثمانى عشرة أشهر يقضى نصف أولئك الذين تجاوزوا الواحدة والعشرين ، فقد طالب بتعديل الدستور أى بوضع عقد اجتماعى جديد كل تسع عشرة سنة على الأقل . وتساءل عما إذا لم يكن بوسع الإنسان فى حالة الطبيعة الأولى أن يعيش حياة أفضل بدون أية حكومة على الإطلاق .

ومع أنه أقر المساواة فى إعلان الاستقلال لكنه لم يعتقد بالفعل أن الناس متساوين بالمواهب فهناك أرستقراطية طبيعية لا كأرستقراطية آدمز مبنية على

الولادة والثروة وإنما قوامها أولئك الذين يتميزون بصورة طبيعية على أقرانهم فى كل حقل . « إن أفضل شكل للحكومة هو الذى يتيح بالفعل انتقاء خالصاً من هؤلاء الأرستقراطيين الطبيعيين لوظائفها » (٣٤) . والديمقراطية تنتخب بصورة طبيعية الصالحين الحكماء وأصحاب المزارع من المثقفين كجفرسون ذاته . وعلاوة على ذلك كله فالشعب لا بد أن يوثق به . وبوسع الأفراد المتوسطين أن ينتخبوا حكاماً يحكمون وفق مصالح المجتمع – شريطة أن يخضع المجتمع للشروط التى قالها روسو أيضاً . والحقيقة أن هذه الثقة بحكمة الشعب جعلته ينفصل تقريباً عن الاتحاديين أمثال آدمز قال : « إننا كلنا نحب الشعب . ولكن أنت تحبه كما تحب أطفالا لا تخشى أن تدعهم لأنفسهم دون مربيات . وأنا أحبه كما أحب راشدين أترك لهم حرية الحكم الذاتى » (٣٥) . هذا الإيمان الذى رافقه تشديد على أن الحكومة يجب أن تتصلب فى حصر جهدها بصيانة الحقوق الطبيعية للأفراد ، هو جوهر ديمقراطية جفرسون . وقد نجم عن هذا بشكل عملى ذلك الشك القوى فى الحكومة الحازمة المركزية الذى تجسد على يدى الحزب الجمهورى والذى تمكن من إخراج الاتحاديين من الحكم عام ١٨٠٠ . « عنت ديمقراطية جفرسون ببساطة سيطرة الجماهير القروية على الحكم تحت قيادة الأرستقراطية من كبار المزارعين الذين يمتلكون العبيد ، والإنكار النظرى لتأييد مصلحة أية فئة رأسمالية مصرفية نقدية أو صناعية » (٣٦) .

ديمقراطية جاكسون :

وعند ما جاء عام ١٨٢٤ كانت الشروط قد تغيرت . فقد نشأت فى الغرب الجديد طبقة رواد كبيرة لم تعد تعتقد أبداً « بالأرستقراطية الطبيعية » ، كما نشأت فى المدن طبقة من العمال . وعلى ذلك فحزب جاكسون الديمقراطى الذى تسلم مقاليد الحكم عام ١٨٢٨ كان أكثر ميلا إلى التشديد على المساواة ، هذا مع تشدده فى الوقت ذاته على حقوق الأفراد الطبيعية . وحيث انتخب أتباع

جفرسون أفضل الرجال إلى المجالس التشريعية وتركوهم يحكمون بما يرونه مناسباً فقد جاء جاكسون لينتزع الثقة من مثل هؤلاء الرجال خوفاً من أن يلجأوا إلى جانب أصحاب المصالح الخاصة . لكن هذه الهيئات الأرستقراطية المنتخبة مع ذلك من جانب الشعب خدمت كبار المزارعين فى الجنوب والتجار فى الشمال أكثر من سواهم ، ذلك بالرغم مما كانت تكنه من محبة وعطف على المزارع الصغير المناضل . وأخذ الشعب البسيط فى الغرب ، وفى المدن يحاول الآن فى أن يحد من هذه الأرستقراطية التشريعية بوساطة سلطة تنفيذية قوية . فانتخب جاكسون كمحام عن الشعب ضد المشترعين النبلاء . أما الضربات التى وجهها ضد مصالح المتمولين ومستثمرى الرقيق فقد استوحاها من شعوره بأنه يؤدى واجباً ائتمنه الشعب عليه . واتسعت أيضاً سلطات حكام الولايات اتساعاً كبيراً . وبدأ التخوف الشعبي موجهاً الآن لا ضد سلطة تنفيذية مستبدة قدر ما كان موجهاً ضد « أرستقراطية متجاوزة » . وإلى جانب هذه الزيادة فى مسئولية السلطة التنفيذية ، أهملت النظرية القديمة القائلة بحق ممثلى الشعب أن يشرعوا بما يرونه مناسباً . وفقدت الدائرة الانتخابية أهميتها . وربط المتشرعون أنفسهم بناخبيهم . ثم أنقصت مدة النيابة ، وألغيت الشروط الملكية للاشتراك فى الانتخاب النيابى وهى التى كانت قد وضعت من قبل لتضمن إيصال المثقفين « الجنتلمن » إلى المجالس التشريعية . وحل مكان النظام القديم فى تعيين الموظفين الثابتين نظام مبنى على تناوب الوظائف وهو نظام يستند إلى النظرية (التى كانت تصدق إلى حد بعيد فى الغرب الذى فتحه الرواد) القائلة بأن أى رجل يصلح لأية وظيفة ، وأن البقاء طويلا فى مركز ما يجعل صاحب ذلك المركز بعيداً عن التحسس بالمطالب الشعبية . وما حل عام ١٨٣٠ إلاوكانت جميع الدول الأميركية قد أبطلت قيود التملك المشترطة من أجل الانتخاب ، واعترف بحق الانتخاب والترشيح لجميع الرجال . واتجه كل شيء صوب حكم ديمقراطى يقوم عليه رئيس قوى ينتخبه جميع الشعب ويعتبر مسئولا أمامه عن أعماله . وهكذا

أدت الظروف الأميركية إلى مثل أعلى قوى الشبه بذلك الذى أدت إليه نظرية روسو فى فرنسا . وكان لجاكسون من الحكم تقريباً قدر ما كان لروبسبيير ونابليون .

المنهاج النفعى :

هذه الاتجاهات الهامة الثلاثة فى الفكر السياسى كان بينها كلها عنصر مشترك : فقد قصد منها أن تعفى على المؤسسات التقليدية وأن توجد أحوالاً جديدة تستطيع فيها الطبقة المتوسطة أن تضمن حقوقها التملكية، وأن تكون حرة لتجنى المال حسبما ترغب . فقد منح الحكم الاستبدادى ثقته لملك متنور عالم . ووثق الحكم الدستورى بالحقوق التى يكفلها القانون كما وثقت الديمقراطية بالشعب . غير أن أياً من هذه الاتجاهات الثلاثة ، وبالرغم من تأثرها الشديد بعلم الطبيعة الإنسانية ، لم تستنتج منه بصورة نظامية وبروح علمية صحيحة . وكانت الفرضيات الأساسية كلها مبادئ حدسية مستقلة ، عكست الحاجات المباشرة، أكثر منها نتائج مستخرجة من البحث فى الإنسان . على أن هنالك طبقة رابعة من المفكرين ، بالرغم من اتفاقها مع الدستوريين فى منهاجها العملى وصلت إلى نتائجهم ولكن بطرق علمية أكثر بكثير من طرقهم . وهذه الطرق تتباين بشكل هام ، وتعبر تعبيراً قوياً عن روح العصر التالى بحيث أنها تستحق بحثاً دقيقاً .

لقد عالجت الاتجاهات الثلاثة المتقدمة كلها مشكلة الحكومة من وجهة نظر قانونية . وبحثت الحقوق الطبيعية التى يمتلكها الإنسان إما عن طريق العرف القانونى ، أو عن طريق التشريع الإلهى . وأما فى الواقع فجميع نظريات الحقوق الطبيعية ، كانت تسعى لأن تجد لها سنداً فى الطبيعة أو فى الله ، من أجل تأييد الامتيازات التى حسبت أن من المرغوب به اجتماعياً تأمينها للأفراد . وكانت تستشهد فى دعوتها بالنظام الطبيعى والإلهى وما لهما من وزن وما أحيطا به من احترام خلال الأجيال ، ضد الفوضى الاجتماعية القائمة ، وتحبيذاً للتغيرات التى

بدت لهم نافعة . ولكنهم جميعاً خلطوا بين الحقوق التى يبدو من النافع منحها للمجتمعات وأعضائها ، بالحقوق التى أخذها أولئك الأعضاء مباشرة من الله . وقد رأينا كيف أدى ذلك بمفكرى الاقتصاد السياسيين إلى مفهوم جامد متشدد فى النظام الاجتماعى وتحول بسرعة مع تغير الظروف من أداة للإصلاح إلى أداة للرجعية . وقد شعر أصحاب المذهب النفعى وحدهم أن المجتمع البشرى — ككل مؤسسة وكل معتقد — قادر على أن يقوم على أساس عقلى متين دون الاستعانة بالطبيعة أو الله لإعطائه سنداً أقوى . أما البحث فيما إذا كان أى منهج للمجتمع طبيعياً أو إلهياً فبحث غير ذى أهمية . ولكن المهم هوما إذا كان معقولا ونافعاً من الناحية الاجتماعية . وزعموا أن العقل الإنسانى يستطيع بنفسه أن ينقد التقاليد التاريخية المضحكة فى السياسة أو فى الدين ولا فائدة ترتجى أبداً من الاستعانة بالعوامل الخارجية . ومن هنا كان النقد الذى وجهوه ضد القديم ، وضد الحجج الشائعة فى الدفاع عن الجديد متفقاً تماماً مع مبادئ علم القرن الثامن عشر . ولربما لم يكن هذا النقد أداة قوية للدعاية . لكنه برهن مع ذلك أنه كان أكثر مرونة متكيفاً مع الشروط الاجتماعية المتغيرة .

وبوسعنا أن نقتفى آثار هذه الروح فى لوك ذاته وتطورها عند هلفيثيوس Helvetîus . لكن الذى أعطاها تعبيرها الكلاسيكى القوى هو جيريمى بانثام Jeremy Bentham . تدرب بانثام على مهنة القانون لكن عقله ثار ضد مجموعة الاعتقادات التقليدية اللاعقلية المشوشة التى كان يتكون منها القانون الإنكليزى حينذاك . ولم يكن أى احترام للماضى أو لما يزعم أنه ممعن فى القدم . وقد اعتقد وفقاً للطريقة النموذجية فى القرن الثامن عشر أن كل قانون يجب أن يعكس بالاستناد إلى خدمته لحاجات اليوم ، وإن ما لا يستطيع أن يثبت أمام هذا المقياس يجب إهماله مهما كان تاريخ حياته ، أو مهما كانت شهرة المدافعين عنه . وكانت مبادئ برنامجه الاصلاحى فى القانون والدستور تقوم على أن يكتشف المتشرع أولاما يرغب الناس به ويحتاجونه ثم يضع القوانين لتأمين ذلك .

أما كامل الجهاز الخارجي للحقوق الطبيعة ، وحالات الطبيعة والعقود الاجتماعية والبحث التاريخي بصورة عامة فقد أهمل أمرها ببساطة : كان بانثام من الذكاء بحيث أدرك تماماً ما كان مفكرو عصره بالفعل يقومون به وعلى جانب من الصراحة يدفعه لأن يعلن عنه بوضوح .

قبل بانثام علم الطبيعة الإنسانية وحاول أن يجعله أكثر دقة . وبعد أن حلل أصول العمل البشرى استنتج مع عصره أن الناس يعملون بدافعين : اجتلاب اللذة ، ودفع الألم « ولهم وحدهم أن يعينوا ما يجب أن تقوم به وأن يحددوا أيضاً ما سنفعله »[٣٧] وهكذا يكافح كل إنسان من أجل إدراك السعادة ، تلك الحالة التى يختبر فيها أكبر عدد من اللذات ، وأقل قسط من الآلام . وعلى الأخلاق أن تعين مبادئ التصرف التى توصله إلى هذه الحالة . ولذلك خصص بانثام صفحات عديدة دقيقة محاولا وضع مثل هذا الحساب الدقيق للملذات والآلام . وعلى علم التشريع أن يحدد بصورة مماثلة الشيء الذى سيعود بأعظم السعادة لأكبر عدد من الناس وأن يضعه فى شكل قانون : « يمكن أن يقال عن عمل ما إنه يتفق مع مبدأ المنفعة عندما يكون الاتجاه فيه لزيادة سعادة المجتمع أكبر من أى اتجاه لإنقاصها »[٣٨].

ما هى مصلحة المجتمع وما هى سعادته ؟ « المجتمع جسم وهمى يتألف من أشخاص الأفراد الذين يعتبرون مشكلين له وكأنهم أعضاؤه . ما هى مصلحة المجتمع إذن ؟ إنها مجموع مصالح الأعضاء العديدين الذين يتشكل منهم »[٣٩]. فمشكلة المصلح الاجتماعى لم تعد فى البحث عما هو طبيعى أو إلهى فى المجتمع . بل هى فى الحقيقة البحث عن الإجراءات التى ستعطى بالواقع أكبر لذة لأكبر عدد « إن سعادة الأفراد الذين يتألف المجتمع منهم ، أى ملذاتهم وأمنهم ، هى الغاية الوحيدة والنهائية التى يجب أن يضعها المتشرع نصب عينيه : والمقياس الوحيد الذى بالاستناد إليه يجب على كل فرد أن يكيف سلوكه قدر ما يعتمد ذلك على المتشرع »[٤٠].

وهكذا يصل بانثام إلى النتيجة المنطقية من المقدمات العامة فى القرن الثامن عشر . لقد كان من المتفق عليه أن الله هو مثل هذا المتشرع يضع القوانين من أجل السعادة الكلية للجنس البشرى . ولقد سعى الناس حتى الآن لأن يجدوا قوانين الله تلك فى الطبيعة . أما تحت تأثير بانثام.فقد أخذو يسعون لتقليد الله ووضع قوانين مماثلة للمجتمع البشرى . وهكذا فما صنعه الله للطبيعة والإنسان معاً يجب أن يصنعه المتشرع للمجتمع .

ومع أن مفهومنا للطبيعة البشرية والحاجات البشرية قد نما وأصبح بصورة عامة أكثر تعقيداً من مفهوم بانثام ، فإن مناهجه صادف قبولا عامًّا تقريباً ، فهو علمى.من حيث إنه برنامج للبحث وإنه قادر على أن يتكيف بمرونة ملاءمة جميع الأحوال . وسواء بشر النظاريون الحديثون بملكية خاصة أو بشيوعية الخيرات ، وسواء سعوا وراء ديمقراطية كاملة أو نوع من الأرستقراطية فإنهم يعتمدون على مبدأ بانثام القائل بأكبر خير لأكبر عدد من الناس . وهم فى أيامنا هذه لا يرجعون إلى الحقوق الطبيعية أو التقليدية إلا عند ما لا يستطيعون أن يجدوا مثل هذا الأساس لمشروعاتهم .

كان بانثام نفسه الناطق بلسان الطبقة الإنكليزية المتوسطة . وقد بدا له أن ما تطلبه هذه الطبقة هو أفضل شيء للمجتمع . فا لحكم المطلق ، والمركانتيلية ، والتدخل الحكومى بصورة عامة لم تكن نافعة . أما الحكومة الدستورية الحافظة للأمن والعدالة والحرية الفردية وخاصة التنافس الاقتصادى الحر ، والحريات المدنية وحق الملكية فقد كانت نافعة . ولذا فقد انضم إلى الدستورين من مدرسة الحقوق الطبيعية فى إنكار ما أنكروه وفى الدعوة إلى ما دعوا إليه . لكنه أيد مطالبهم لأسباب مختلفة وانتقد أدلتهم بذات الشدة التى انتقد بها أدلة أتباع المدرسة التقليدية :

« القاعدة العامة من أجل زيادة مجموع الثروة القومية هى أنه يجب على الحكومة ألا تفعل شيئاً أو تحاول شيئاً . فشعار الحكومة وكلمة السر فى هذه

المناسبات يجب أن تكون — كن هادئاً — ولهذا الهدوء سببان رئيسيان :

(١) لا حاجة بصورة عامة إلى أى تدخل من قبل الحكومة فى سبيل هذه الغاية . . . فليس هنالك من أحد يعرف ما هو بصالحك قدر ما تعرفه بنفسك — وليس هنالك من هو مستعد أن يسعى وراء تحقيقه بذات الحماسة والمثابرة .

(٢) يمكن القول بصورة عامة أيضاً ، وبالإضافة إلى ما تقدم ، أن هذا التدخل ضار من حيث إنه لا يوصل إلى النتيجة المرغوبة بل يعيقها . وهو علاوة على ذلك ضار بصورة كلية دائمة من ناحية أخرى : وتلك أنه يشكل تقييداً لحرية الفرد أو ضغطاً عليها . والألم هو النتيجة العامة التى ترافق الحس بمثل هذا الضغط فى أى وقت يختبره الفرد . . . وباستثناءات قليلة محدودة أن إدراك أكبر حد ممكن من السعادة يمكن تأمينه بصورة فعالة على أفضل وجه بأن نترك كل فرد يسعى وراء أكبر قسط ممكن من اللذة بما يتناسب مع ما لديه من الوسائل . . . وإذن ففن الحكم يصبح محدوداً جداً . . . وذلك أن الأمن والحرية تتطلبان هذه الصناعة . والطلب الذى تتقدم به الزراعة والصناعة والتجارة إلى الحكام هو متواضع ومعقول يشبه الطلب الذى تقدم به ديوجين إلى الإسكندر إذ قال له : « تنح جانباً ولا تحجب الشمس عنى فنحن لسنا بحاجة إلى أى فضل — وجل ما نطلبه طريقاً أميناً وسالكة » [٤١] .

هكذا انتقد بانثام القديم . وهاجم النظريات الجديدة بذات الطريقة . ولم يكن يعبأ بأية نظرية تعاقدية . فالعقد ليس محك المؤسسات وإنما هو المنفعة . والناس يطيعون القوانين لعلة واحدة هى كون « المحاذير التى يرجح ترتبها عن الإطاعة هى أقل من المحاذير التى يرجح نشوؤها عن العصيان » [٤٢] . فلمفهوم الحق القانونى معنى وكذلك الحق الأخلاقى . أما الحق الطبيعى فهو كالقانون الطبيعى لا معنى له وهو مفهوم مشوش . قال معلقاً على الإعلان الفرنسى لحقوق الإنسان :

« ما هى حقيقة الأشياء ؟ إنه ليس هنالك ما يمكن تسميته بالحقوق الطبيعية ،

وليس هنالك أشياء كالحقوق السابقة لتأسيس الحكومات – أو ثمة حقوق طبيعية تعارض وتعاكس الحقوق القانونية – وإن هذه التعبيرات مجرد مجاز ، وعند ما تستعمل وتحاول أن تعطيها معنى حرفياً فإنك تنتهى إلى الخطأ – وذلك النوع من الخطأ الذى يقود للأذى – بل إلى أعظم الأذى . . .الحقوق الطبيعية هى مجرد كلام فارغ . والحقوق الطبيعية المطلقة بلاغة فارغة . وكلام فارغ على ساقين خشبيتين . ما هى لغة العقل والحس البسيط إزاء هذا الموضوع بالذات ؟ إن أى حق من الحقوق بقدر ما هو صحيح أو مفيد ، أى نافع للمجتمع – يجب أن يتوطد ويدعم وبنفس المقدار يكون من الخطأ إبطاله . ولكن كما أن أى حق نافع للمجتمع بصورة عامة يجب توطيده ، كذلك لا يوجد حق يجب الإحجام عن إبطاله إذا بدا أنه غير نافع للمجتمع . ولكى نعرف ما إذا كان فى مصلحة المجتمع دعم هذا الحق أو ذاك أو إبطاله ، من الضرورى معرفة الوقت الذى يقترح فيه إبطال الحق أو توطيده ، وكذلك الظروف الخاصة المحيطة بالمطالبة بإبطاله أو توطيده ، ويجب أن يوصف الحق ذاته بكل دقة ، لا ممزوجاً مع مجموعة أخرى من الحقوق بفوضى ودون نظام ، كأن نتحدث مثلا بصورة عامة غامضة عن حق التملك والحرية وما أشبه ذلك » (٤٣) .

إذن يجب أن يسمح للأفراد بالحرية النافعة اجتماعياً لا أكثر من ذلك . ويجب أن ينعموا بالأمن النافع دون زيادة . وهكذا يصل بانثام إلى نفس النتيجة التى وصل إليها روسو ولكن بطريقة مختلفة : أى أن السلطة ذات السيادة لها الحق المطلق فى أن تقرر بالضبط الامتيازات التى ستحتفظ بها لنفسها والامتيازات التى ستمنحها لكل فرد من الأعضاء . ولا يحد من هذه السلطة سوى مقاومة الأفراد المشروعة حين يتوصلون إلى أن الشروط التى ستنجم عن المقاومة هى أقل من الشرور الناجمة عن الخضوع . « إن سلطة الحاكم العليا ، مع أنها ليست غير متناهية ، يجب بالضرورة أن يسمح لها على ما أعتقد أن تكون لا متناهية اللهم إلا حين تحدد باتفاق واضح» (٤٤). وفى مقدور الأكثرية فى

النهاية أن تحدد ما هو نافع لها مما هو غير نافع . ومع أنها قد تقع فى الخطأ فسيكون لها بصورة عامة ما تريد . وحين تصبح أية حكومة فى أى شكل من أشكالها ضارة لحد أن مساوئ الثورة تصبح أقل من منافع التغيير عند ذلك تصبح الثورة مبررة .

ولقد دافع بانثام نفسه وتلميذه الكبير جون ستوارت ميل دفاعاً قوياً عن الحرية الفردية على أساس منفعتها الاجتماعية . لكن نفس المبدأ الذى استعمله قد استخدم ضدهما فى حالات كثيرة منذ ذلك الحين بعد أن تغيرت الظروف . فالمذهب النفعى — كديمقراطية روسو — بالرغم من كونه فردياً فى البدء إلا أنه احتوى فى ذاته بذور نظام جماعى . ومن المهم أيضاً أن نلاحظ أن النظريتين القائمتين على افتراض وجود ذكاء شعبى كانتا من الحوافز القوية لحركة التعليم الشعبى . وهكذا فالحقوق الطبيعية من جهة ، وطريقة العلم الاجتماعى الأصيل من جهة ثانية اللتين استخدمتا فى الأصل فى سبيل تحقيق التغييرات الاجتماعية التى طلبتها الطبقة المتوسطة فى القرن الثامن عشر ، حولتا فى القرن التاسع عشر أيضاً لخدمة أهداف مجتمع انقلبت فيه الأوضاع .

المراجع

1. Voltaire, *Lettres Philosophiques*, sur M. Locke.
2. Voltaire, quoted in Levy-Bruhl, *Modern Philosophy in France*, 196.
3. Diderot, *Encyclopédie*, art. "Réprésentants".
4. Holbach, *Système Social*, II, 3.
5. Holbach, *Système de la Nature*, ch. 8.
6. Locke, II *Treatise on Civil Government*, ch. II.
7. *Ibid.*
6. Locke, II *Treatise on Civil Government*, ch. II.
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*, ch. VII.
9. *Ibid.*, ch. VIII.
10. *Ibid.*, ch. IX.
11. *Ibid.*, ch. XIII, sec. 149.
12. *Ibid.*, ch. XVIII, sec. 202.
13. *Ibid.*, ch. X, sec. 222.
14. Ibid., ch. XII, sec. 143; ch. XIV, sec. 159.
15. Thomas Jefferson, *Writings*, ed. 1869, VII, 407.
16. Niles, *Principles and Acts of the Revolution in America*, 13.
17. John Adams, *Works*, ed. C.F. Adams, 1856, IV, 221.
18. *The Madison Papers*, II, 753.
19. *Ibi .*, 758.
20. Cited in C.E. Merriam, *History of American Political Theories*, 110.
21. John Adams, *A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America. Works*, VI, 10, 166.
22. *Ibid.*, 185.
23. *Ibid.*, 122.
24. *Works*, X, 174.
25. Rousseau, *Social Contract*, Bk. I, ch. 8.
26. *Ibid.*, Bk. IV, ch. 2.
27. *Ibid.*, Bk. III, ch. 4.
28. *Ibid.*, Bk. I,.7 Bk.

30. *Ibid.*, Bk. II, ch. 4.
31. *Ibid.*, Bk. III, ch. 18.
32. Jefferson, *Works*, Washington ed., VIII, 405.
33. Jefferson, *Works*, Ford ed., IV.
34. Jefferson, Washington ed., IX, 425.
35. Jefferson, Ford ed., X, 23.
36. Charles Beard, *Jeffersonian Democracy*, 467.
37. Jeremy Bentham, *Principles of Morals and Legislation*, ch. I, sec. 1.
38. *Ibid.*, ch. I, sec. 6.
39. *Ibid.*, ch. I. sec. 4.
40. *Ibid.*, ch. III, sec. 1.
41. Bentham, *Manual of Political Economy*, ch. I.
42. Cited in W.A. Dunning, *History of Political Theories*, III, 216.
42. Cited in W.A. Dunning, *History of Political Theories*, III, 216.
43. Bentham, *Anarchical Fallacies*, Article II.
44. Bentham, *Fragment on Government*, ch. IV, sec. 23.

كتب عامة

راجع الفصل الثامن خاصة Sabine, Dunning. D. Ritchie, *Natural Rights;* O. Gierke, C. Becker, L. Stephen. H.J. Laski, *Pol. Thought from Locke to Bentham, Rise of Liberalism.* Selections in Bayet et Albert, *Les écrivains politiques*, 18cs.

نظرية الحكم المطلق

Voltaire, *English Letters;* Pellissier, *V. Philosophe*, c. 4. The Physiocrats, qu. in Bayet et Albert; Holbach, *Système Social, System of Nature.* Helvétius, *De l'Espirt*, Bk. II. K. Martin, *French Liberal Thought;* Hearnshaw, *Age*
De l'Espirt, Bk. II. K. Martin, *French Liberal Thaught;* Hearnshaw, *Age*
of Reason. Enlightened Despots, by G. Brunn, by L. Gershoy,

النظرية الدستورية

W.H. Hamilton, "Constitutionalism," in *En. Soc. Sciences.* Locke, *Tw Essays on Civil Government* S.P. Lamprecht, *Mcral and Pol. Phil. of J. Locke;* P. Larkin, *Property in the* 18*th c.* Montesquieu, *Spirit of the Laws,* Bk. XI. C.E. Merriam, *American Pol. Theories;* C. Becker, *Declaration of Independence;* C. Beard, *Econ. Int. of the Const. The Federalist;* John Adams, *Thaughts on Government, Defense of the Constitutions of Government of the U.S., Discourses on Davcla.*

الديمقراطية على أساس الحقوق الطبيعية

"Democra y" *En. Soc. Sciences.* Rousseau, *Social Contract,* ed. G.D.H. Cole, ed. Dreyfus-Brissac. Studies by C. Hendel, Hoffding, Faguet, E.H. Wright. Bosanquet, *Phil. Theory of the State.* Paine, *Rights of Man.* Jefferson, *Notes on Virginia; Selections,* ed. John Dewey; life by F.W. Hirst. Beard, *Jeffeisonian Democracy.* Crane Brinton, *The Jacobins;* A. Aulard, *H. Pol. de la Ré . Francaise.*

المنهاج النفعي

Helvétius, *De l'Espiit;* studies by M. Grossman, A. Keim. Bentham, *Anarchical Fallacies* (criticism of natural rights), *Fragment on Government, Manual of Pol. Econ, Int. to the Piinciples of Morals and Legislation;* James Mill, *Essays on Government.* E. Halevy, *Growth of Phil. Radicalism;* Leslie Stephen, *English Utilitarians;* W.L. Davidson, Pol. *Thaught from Bentham to J.S. Mill.*



الفصل الخامس عشر

الأخلاق العقلية

الاتجاه الخيرى

وهكذا فإن عالم نيوتن القائم على القانون المنتظم المنسجم دخل فى الدين وفى علم الإنسان الجديد وفى الاقتصاد السياسى وفى الحكومة . وبقى علينا أن نحلل الأفكار والمبادئ الكبيرة البارزة التى يمكن اعتبارها المفاهيم الأخلاقية الأساسية والمثل العليا لعصر التنوير لأنها صبغت حياة الأفراد بلونها . ومع أن القرن التاسع عشر ، الذى اتبع طريقة لعصر السابق واستوحى منه ، حقق فى معظم الحقول تبصراً فى علل الأشياء أعمق بكثير منه ؛ فإنه من المشكوك فيه أن تكون محاولته لوضع مثل عليا نبيلة وكريمة للجنس البشرى قد ذهبت إلى أبعد من الاتجاه الخيرى فى القرن الثامن عشر . والحقيقة أن كثيرين اليوم يشعرون أن كبار قادة عصر التنوير سجلوا أبعد تقديم حققه الإنسان فى حيز التطور الأخلاقى . ومما لا يحتمل الجدل أن مبادئنا تقصر من نواح شتى عن تلك المبادئ التى كان الكثيرون فى ذلك الحين ، يقدمون لها الولاء . والواقع أن من يتصدى للمغامرة لإطلاق حكم على عصرين ، لا ريب أنه جسور . وجل ما نستطيع قوله أننا إذا كنا نحجم فى هذا العصر عن ارتكاب بعض الفظائع التى كان القرن الثامن عشر يعتبرها عادية ، فقد اعتدنا بدورنا على ضروب أخرى من القسوة والشر

كان يحجم ذلك العصر عن الموافقة عليها . وعلى أى حال فإن الكثير من معظم المآثر التى حققها القرن الماضى بتوطيده شروطاً أكثر عدالة وإنسانية فى المجتمع لم تكن سوى تحقيق الآمال التى ملأت نفوس رسل العقل والطبيعة فى القرن الثامن عشر .

علم الأخلاق العقلى :

بوسعنا أن نتذكر هنا أن أحد الأركان الأساسية الثلاثة لديانة العقل كان الاعتقاد أن نظام الطبيعة تضمن نظاماً لقانون طبيعى فى الأخلاق يجب معرفته واتباعه كأى من المبادئ العقلية التى تضمنتها آلة العالم النيوتونية . ومعنى ذلك أن مبادئ الثواب والخطأ والعدالة والظلم كانت بالنسبة إلى القرن الثامن عشر متجسمة فى منهج العقل والعلم . وأن المسلم به كلياً أن لعلم الأخلاق استقلالا عن أى أسس لاهوتية وإلهية يماثل استقلال أى نوع آخر من المعرفة البشرية . والحقيقة أن الله أمر بالمبادئ الأخلاقية مثلما أمر بقانون الجاذبية . لكن مضمون أوامره ، كمضمون جميع قوانين الطبيعة الأخرى ، لا بد من كشفه بالطرق العقلية والتجريبية للعلم النيوتونى. وقد أحست بعض النفوس الجريئة مثل ما أحس مونتسكيو بأنه « لو لم يكن هنالك آلة على الإطلاق ، وتحررنا كما يجب أن نتحرر من عبودية الدين ، فيجب ألا نتحرر من عبودية العدالة »[1] ذلك أن مناهج علم الإنسان والسياسة والاقتصاد والمجتمع بصورة عامة ، يجب أن تشمل فى نطاقها الأخلاق أيضاً . وقد سبق أن أعلن مثل هذا المنهاج فى القرن السابع عشر رجال كهوبس وسبينوزا ، وكان لوك يأمل أن ينشأ نظام أخلاق استنتاجى يشبه الرياضيات . وإنما بقى لعصر العقل أن يقبل هذا الاقتراح بكل قلبه وأن يحاول تنفيذه .

لسنا نعنى هنا بصورة خاصة بمختلف مدارس المفكرين الذين أخذوا على عواتقهم حل هذه المشكلة لأنه بالرغم من اختلافهم فى الأسس المتنوعة ، فقد

اتفقوا كثيراً على قواعد الفضائل العملية التى أوصوا الناس باتباعها . وحاولوا بشتى الطرق أن يطبقوا على التقاليد الأخلاقية الغربية ذات المقياس العقلى والطبيعى الذى كان مستخدماً فى كل حقل من الحقول . وكانت النتيجة أنهم خلصوا إلى أخلاق مبنية على العقل طرحت من الأخلاق المسيحية كل ما ظهر غير عقلى وغير طبيعى وشددت فى الوقت نفسه على تلك العناصر التى بدت صحيحة ونافعة فى تنظيم حياة طيبة . على أن المبادئ الرئيسية فى الأخلاق المسيحية مهما كانت أسسها فقد احتفظ بها لأنها بدت بديهية ومعقولة وطبيعية إلى حد أنها لم تكن موضوعا لأى نقد شامل . فاتباع الديانة العقلية والملحدون وأتباع التقليد الدينى قبلوا جميعا دون تردد كل ما فى الأناجيل من أخلاق إلا ما كان منها مرتبطا بزهد الشرق أو القرون الوسطى . ذلك الزهد الذى بدا غير متفق مع الحياة المبنية على العقل فى هذا العالم . وكان جميع المفكرين متفقين بصورة عامة من هذه الناحية مع الإنسانيين الأوائل كفالا Valla أو إيرازيموس الذى أنكر التقشفات المزدوجة وأعلن « فلسفة المسيح » وقد افترضوا أن هذه الفلسفة التى غايتها أن تمكن الناس من العيش على أحسن شكل ملائم مع غيرهم هى صحيحة بصورة كلية وأصلية فى كل نظام طبيعى .

ولا ريب فى أن مثل هذه الأخلاق الطبيعية تأثرت بشدة بالمثل العليا العلمية السائدة . والناس عندما بحثوا عن « النظام الطبيعى للأخلاق » كانوا يبحثون عما هو كلى ومتجانس وأصيل وبدائى وغير مفسد بالتقاليد ونافع اجتماعيا . وافترضوا أن الطبيعة البشرية هى واحدة فى كل زمان ومكان . وأن الأنظمة النافعة فى فرنسا تكون نافعة فى فارس والصين وغابات أميركا أو جزر البحر الجنوبى . وكانت إحدى الطرائق المحبذة لهدم العادات المكروهة فى بيئتهم هى أن يضعوا نقدهم على لسان حكيم من الصين مثلا أو على لسان نبيل من حمر الهنود . وامتلأت الآداب الأوربية برسائل فارسية وهندية وصينية كان القصد منها جعل هذه الحقائق الأخلاقية الكلية ذات أثر فى هدم الإقليمية الأوربية . وأخذ الناس

يحاولون فى إنكلترا وفرنسا وألمانيا تحليل الطبيعة البشرية ، وجعل نتائجهم أسسا لجعل العادات والاعتقادات المسيحية التقليدية معقولة ومُبَسَّطة .

وسنوضح ببعض الأمثلة الطريقة العامة والنتائج . فصموئيل كلارك — من أصحاب الاتجاه العقلى الإلهى ومن تلامذة نيوتن — حاول أن يجد فى نظام الطبيعة التناسب الأبدى فى الأشياء . قال :

« إن ذات العلاقات الضرورية الأبدية التى تربط مختلف الأشياء بعضها ببعض ، وما ينتج عن تلاؤم أو عـــدم تلاؤم بينها : حين تطبق مختلف الأشياء أو مختلف العلاقات على بعضها والبعض ، والتى تحكم إرادة الله بالضرورة أن تنتخب ما هو منسجم مع العدالة والحق والخير والحقيقة من أجل ازدهار الكون بكامله، هذه العلاقات تحدد باستمرار وعلى ذات الطريقة إرادات جميع المخلوقات العقلية الخاضعة لها . . . وهذه الاختلافات الأبدية الضرورية بين الأشياء تجعل فعل المخلوقات مناسباً ومعقولا . وتجد هذه المخلوقات أن واجبا يقضى بأن تتصرف كذلك ، حتى بصرف النظر عن اعتبار أن هذه القواعد إرادة الله الإيجابية ، وأنها سابقة لاعتبار أى ربح أو خسارة شخصية ، وأى ثواب أو عقاب فى الحاضر أو المستقبل سواء أكان كله نتيجة طبيعية لهذه المبادئ أو نتيجة لتطبيقها أو إهمال تطبيقها . . . إن من يرفض أن يعامل جميع الناس بعدل ، إنما يقع بذات التناقض واللامعقولية التى يقع فيها إنسان آخر ، يؤكد تساوى عدد أو كمية مع عدد أو كمية أخرى ثم يؤكد فى الوقت ذاته عدم تساويهما . . . وبكلمة أخرى كل شر وكل تشويه للحق يعتبر قبحا وعقما فى القضايا الأخلاقية، تماما كما لو حاول رجل فى حيز الأشياء الطبيعية أن يتظاهر بتبديل نسب الأعداد ، وأن يزيل من الأشكال الرياضية العلائق التى يمكن إقامة الدليل عليها » .(٢)

ويضع كلارك ثلاث قواعد بديهية أبدية للبر :

« أولا إزاء الله: أن نحفظ باستمرار فى عقولنا أسمى شرف واعتبار وتقديس ممكن له ... ثانيا إزاء المخلوقات البشرية: أن نتصرف مع كل إنسان بصورة خاصة كما يمكن أن نتوقع بظروف مماثلة أن يتصرف معنا وأن نحاول بصورة عامة على أساس من التسامح الكلى أن نساهم فى اطراد لرفاهية جميع الناس وازدهارهم. أما الفرع الأول لهذه القاعدة فهو العدالة. وأما الفرع الثانى فهو المحبة. ثالثا: إزاء أنفسنا: أن يحافظ كل إنسان على وجوده، ما استطاع إلى ذلك سبيلا، وأن يعين ليحافظ فى جميع الأوقات على المزاج والاستعداد الجسمى والعقلى اللذين يمكنانه من القيام بواجبه فى جميع المناسبات على أحسن شكل ممكن » (٣).

وهكذا فالأخلاق بالنسبة لكلارك شىء كالرياضيات تماما. ثم تصبح مع الأسقف باتلر أقرب لعلم التحريك (الميكانيك) تستوجب تحليلا أولا للطبيعة البشرية قبل أن تتضح المبادئ العامة. ويظهر مثل هذا التحليل أن:

« للجنس البشرى غرائز متنوعة ومبادئ للفعل كما للعجماوات. بعضها يؤدى حالا ومباشرة إلى الصالح العام، وبعضها يؤدى مباشرة إلى الصالح الخاص. وفى الإنسان خصائص كثيرة لا توجد فى الحيوان. وبصورة خاصة التفكير والضمير، واستحسان بعض مبادئ العمل، وعدم استحسان غيرها. ولا يجوز أن تجعل المحبة الذاتية والتسامح أو الفضيلة والمصلحة أموراً متضادة. وإنما يجب فقط تمييزها بعضها عن بعض . . . إن الخير أو الشر فى الأعمال لا ينشأ من وصفها بأنها مجردة عن المصلحة أو غير مجردة، وإنما ينشآن عما تستوجبه طبيعة الحالة أو عكسها . . . . وفى الطبيعة البشرية إشارات تدل على أننا خلقنا للمجتمع ولأن نفعل خيرا لغيرنا من البشر، كما أننا أعددنا لنعنى بحياتنا وصحتنا وخيرنا الخاص . . . فالأفراد يتبعون ويطيعون طبيعتهم فى هاتين الناحيتين إلى درجة ما ولكن بصورة غير كاملة . . . ومن الواضح أن لا شىء يهم فى الجنس البشرى أو فى أى مخلوق من المخلوقات سوى السعادة. فنحن إذن لا ندين لأى إنسان بأى شىء سوى أن نعمل على اطراد سعادته واستمرارها

قدر ما تسمح به قابلياتنا . وعلى ذلك فالاستعداد والسعى لأن نفعل الخير إزاء كل ما يجب أن نفعله بالدرجة والطريقة اللتين تستوجبهما علائقنا مع الآخرين ، إنما هو تنفيذ للواجبات التى تربطنا بهم . ويتضح من هنا أن الفضائل المتقابلة والرذائل المتقابلة للجنس البشرى يمكن إرجاعها للبر أو لعدم وجوده . وهذا يعطى الآية القائلة : أحبب جارك كنفسك المكانة البارزة التى تعطى لها »[٤] .

كان جميع المفكرين الأخلاقيين ينتهون إلى المناداة بالبر والعدالة والقاعدة الذهبية مهما اختلفت نقاط ابتدائهم . وقد بحثت إحدى المدارس عن نقطة استناد لها بالقول بوجود حس أخلاقى خاص أو داخلى لمعرفة الخطأ والصواب ، يحدد التوازن الصحيح بين محبة الذات والبر ويؤمن الوحدة بين المصلحة الخاصة والعامة. كان اللورد شافتسبورى من مشهورى القائلين بالديانة العقلية وهاتشيسون من أتباع هذا المذهب بينما اقتفت مدرسة أخرى آثار هوبس فقالت إن المنفعة الذاتية هى الدافع الكلى للطبيعة البشرية ؛ ووجدت أن شعور الرأفة الذى يحدو بنا لأن نفرح ونبكى مع الآخرين الجسر الذى يربط بين المصلحة الذاتية والبر بصورة عامة . فالجنس البشرى يوافق على ما هو نافع لمصالحه . وينساق الفرد بالرأفة لأن يعجب بكل ما ينفع الجميع .

« إن اعتبار النفع العام يدخل بصورة رئيسية فى كل تحديد للأخلاق . وعندما تنشأ أية مناقشات فى الفلسفة أو فى الحياة العامة حول حدود الواجب فإن المشكلة لا يمكن البت فيها بتاً قاطعاً إلا بعد أن نحذر الجانب الذى يؤمن المصالح الصحيحة للجنس البشرى . . . . ويبدو أيضا أننا فى تقديرنا للأخلاق والأشخاص ، نتأثر كثيراً بالفضيلة الاجتماعية وليس ذلك ناجما عن اعتبار للمصلحة الذاتية ، بل إنه تأثير أكثر اتساعا وشمولا . ويبدو أن الميل إلى الخير العام وإلى العمل من أجل اطراد السلام والملاءمة والنظام فى المجتمع يؤثر على مبادئ البر فى كياننا ، فيسوقنا إلى جهة الفضائل الاجتماعية . ويبدو مصداقاً

آخر لما تقدم أن هذه المبادئ فى الإنسانية والرأفة تدخل فى صميم عواطفنا كلها ولها من التأثير القوى ما يمكنها من إثارة أعنف النقد أو أبعد الموافقة » (٥) .

كان الفيلسوف هيوم والاقتصادى آدم سمث الشارحين الرئيسيين لهذه النظرية . وأتت أخيرا مدرسة ثالثة حللت العوامل البشرية على ذات الشكل وانتهت بها كلها إلى المصلحة الذاتية . وحاولت أن تجعل من المنفعة الفردية والاجتماعية المقياس الوحيد للخير فى أى فعل من الأفعال . وأصبح لهذا المذهب النفعى تحت زعامة هيلفيسيوس فى فرنسا وبنثام النظامى فى إنكلترا الكلمة الأخيرة . وقد عبر المذهب عن إعجابه بهذا النظام الطبيعى الذى جعل من كل إنسان عاملا فى سبيل سعادة المجتمع بكامله بالرغم من سعيه لتحقيق مصالحه الخاصة . ولكن مهما كانت الأسس النظرية فقد اتفق جميع الناس على أن البر أسمى فضيلة ، وأن المنفعة والسعادة هما المقياس الوحيد للأخلاق .

وعلى أساس هذا المقياس أخذ الذهن الفرنسى الحاد يسخر سخرية لاذعة من تلك المؤسسات التى لا يمكن أن نعرف لها قيمة اجتماعية . فهل الرهبانية نافعة ؟ كلا . إذن يجب إهمالها . وهل للتقشف أية قيمة اجتماعية ؟ وهل أى من الطواطم التقليدية التى تحول دون تمتع الإنسان كاملا بالخيرات الفنية التى نشرتها الطبيعة أمام الإنسان معقولة ؟ فلنقض عليها كلها ! وليسع كل إنسان وراء أى مقدار من اللذة أو السعادة يستطيع الحصول عليه شريطة ألا يحرم مشاركيه فى الإنسانية من قسطهم . وليسقط كل من يقول له لا تفعل ! وقام مفكرون أمثال ديدرو وهولباخ وروسو فناقشوا جميع الحدود المرسومة ، رغم اقتناعهم بأن الطبيعة وكل ما هو طبيعى هو خير وإلهى ولم يجدوا أية فضيلة حتى فى المطالب التقليدية المنادية بالعفة بين الجنسين . فإن أية علاقات تورث اللذة لأصحابها لا يمكن إلا أن تكون خيراً . وبدت عزوبية الرهبان بصورة خاصة مضحكة . يقول ديدرو على لسان رئيس قبيلة قدم ابنته لراهب متجول فى البحار الجنوبية فرفض التمتع بها : « إننى لا أفهم هذا الشىء الذى تسميه الدين ولكننى لا أظن

إلا أنه شر طالما أنه يمنعك عن التمتع بلذة بريئة تدعونا إليها جميعاً سيدتنا العظيمة الطبيعة » [٦] .

وألّـه روسو بكلمات رنانة جميع النزعات الطبيعية إذ قال :

« إن الله يصنع جميع الأشياء خيراً . أما الإنسان فيتدخل فيها وتصبح شرًّا ... وحالما نصبح واعين إحساساتنا فإننا نحاول أن نقترب من الأشياء التى تسببها أو تبتعد عنها وذلك أولاً لأنها سارة أو غير سارة ، ثم لأنها تلائمنا أو لا تلائمنا ، وأخيرا بسبب الأحكام المتكونة من الأفكار التى يعطينا إياها العقل حول السعادة والخير . وتكتسب هذه الميول قوة واستمراراً مع نمو العقل . ولما كانت عاداتنا تعيقها ، فإنها تظللها بأفكارنا الموروثة . لكننى قبل هذا التغير أسميها الطبيعة فنيًّا . كل شىء إذن يجب أن ينسجم مع هذه الميول الطبيعية » [٧] .

أما اللذات التى يجب رفضها فهى فقط تلك التى تؤذى المجتمع .

المثل الأعلى الخيرى :

من هذا الموقف الناشئ عن الإيمان بالطبيعة ، ومما وافق العقل عليه ، نشأت المثل العليا الكبيرة لعصر التنوير ، وهى محبة الخير ، والتسامح والدعوة إلى السلام ، والاتجاه الكونى . فالناس جميعا متساوون فى حقهم بالسعادة والحرية . ولا يحق لأى إنسان أن يحرم أى إنسان آخر من ممارسة حقوقه . إن نطاق ذلك المجتمع الذى يجب أن يكون خيره هو المقياس النهائى لكل مؤسسة هو واسع كسعة الجنس البشرى . وعند حساب اللذات التى تقاس السعادة بها يجب أن يعتبر كل إنسان بأنه فرد واحد فحسب . وقد ساق المزاج السائد فى هذا العصر الكتاب لأن يفكروا بالإنسان والجنس البشرى ، وأن يتجاهلوا الفوارق الخاصة بين الأفراد . ولكى تثبت الطبقات المتوسطة أنها مساوية لأولئك المتربعين فى مقاعد السلطة ، انساقت بصورة طبيعية — وإنما نظريًّا — إلى التأكيد بأن

الجميع متساوون فى الحقوق . هكذا أصبح عصر العقل العصر الإنسانى الخيرى الكبير . واتخذ هذا العصر الإنسانية كشعار له إلى جانب الطبيعة والعقل فأفسح ذلك المجال — على حد تعبير كوندورسيه Condorcet « للشفقة على جميع الشرور التى تؤذى الجنس البشرى واستمطاع كل شىء فى المؤسسات العامة ، وقوانين الحكومة والأفعال الخاصــة يضيف إلى الأحزان المحتمة فى الطبيعة أحزاناً جديدة » (٨) .

لم يكن هذا الشعور السخى محصوراً أبداً بأولئك الذين أخذوا بهذا المذهب الأخلاقى الطبيعى ، وإنما اشترك به العقليون المخلصون على السواء . وكانت النقطة المفردة التى يتفقون عليها جميعا هى المساواة بين جميع الأفراد فى الكرامة والقيمة . فلقد أيقظت العبودية الإنسانية وفظائع تجارة الرقيق الأسود الغضب والاستياء لدى فرقة الأصدقاء Quakers والإنجيليين أتباع ويزلى Wesley والمحافظين أمثال مونتسكيو وصموئيل جونسن ، والراديكالين أمثال فولتير وأتباعه . ولقد كان التضامن بين قوى المحبة المسيحية والقوى العقلية هو الذى قضى نهائيًّا على هذه الشرور . وحاولت روح إنسانية مماثلة أن توقظ أوربا من كبريائها الإقليمية إزاء الحضارات الشرقية الكبيرة . فالراهب رينال Raynal وهو فيلسوف فرنسى — فى كتابه تاريخ الهندين ، Histoire des Deux Indes وجيمس ميل James Mill تلميذ بانثام فى تاريخه للهند البريطانية History of British India أثار الرأى العام ضد قساوة حكم شركة الهند الشرقية الإنكليزية . واتهام بورك Burke الرهيب لحكم وورن هاستنغز Warren Haskings اجتذب أكبر الخطباء ورجال الدولة فى عصره إلى جانب ذلك الشعب المظلوم . وأعلن بورك نفسه مندهشا « من الجرأة اليائسة التى تميز بها نفر من الشباب المحسورين ، الذين حصلوا على سلطة لم يروا غايتها أو حدودها ، فاندفعوا وخنقوا ومزقوا إرباً إرباً ، فى خبث شباب سيىء الطالع : أكثر الحقوق العريقة وأقدم المؤسسات المحترمة خلال العصور وبين الأمم » (٩) . واعتقد كوندورسه — وهو رجل دولة من أتباع روسو — أن

الأمم قادرة على أن تحقق التنوير الذى وصل إليه الفرنسيون « هل ستقترب جميع الأمم يوما ما من حالة التمدن التى أدركتها الآن أعظم الشعوب استنارة وأكثرها حرية وتخلصا من الأفكار الموروثة كالفرنسيين والأنكلو أميركيين ؟ وهل ستختفى شيئا فشيئا الهوة الواسعة التى تفصل هذه الشعوب عن الأمم المستعبدة التى تئن تحت نير الملوك وعن همجية القبائل الأفريقية وعن جهالة المتوحشين ؟ هل على الكرة الأرضية بلاد حكم على سكانها ألا ينعموا أبدا بالحرية وألا يمارسوا عقولهم على الإطلاق ؟ كلا ! ستتعلم الشعوب أنها لا تستطيع أن تصبح فى عداد الغزاة دون خسارة حريتها . . . وسيأتى يوم لا تشرق الشمس فيه إلا على رجال أحرار ، لا يقرون لسيد سوى العقل . يوم لا يسمع الناس فيه بالطغاة والعبيد والرهبان ووسائلهم الحمقى أو المرائية إلا من قراءة كتب التاريخ أو مشاهدة المسرحيات التمثيلية »[١٠] .

ولقد شهد عصر العقل أيضا أوائل العناية الإنسانية والمعاملة الذكية للمجانين والمجرمين ، فالأطباء الفرنسيون الماديون الذين وجدوا أن أسباب الجنون تعود لعوامل طبيعية خالصة ألغوا صنوف التعذيب التى كان يتحملها المجانين . وأعلن بينيل Pinel أن المجانين لم يكونوا مجرمين أو بهم مس من الشيطان ، ولكنهم أفراد مريضون حقًّا . وأثر كثيراً عقب شفائه لجورج الثالث عام ١٧٨٠ – ١٧٨٩ فى تأمين معاملة أفضل لمن بهم شذوذ . وكان بكاريا Beccaria هو الذى سعى « تحت تأثير أفكار مماثلة ، أن يحل الجزاء المعقول للجريمة محل الانتقام البربرى السائد بينما أظهر جون هوارد John Howard الكويكر – الذى أصبح أب علم الجزاء الإنكليزى – الدليل على أن « تعاليم المسيح » يمكن أن تكون إنسانية قدر التعاليم المادية .

الدليل على التسامح :

كان قادة عصر التنوير كبار الدعوة للتسامح أيضا – ولقد رأينا القوى

الاجتماعية والدينية التي أفسحت مجال التقبل العملي للفكرة القائلة بأنه يجب أن يسمح حتى للخطأ بالوجود من غير أن يتعرض لهجوم سوى الهجوم الذى يشنه العقل . ولقد شهد القرن السابع عشر فى أواخره التعبير الكلاسيكى عن هذه النظرية المنقذة . وواقع الأمر أن البروتستانت كانوا قد دافعوا عنها من قبل. وقد كتب أول تصريح كبير فى هذا الموضوع روجر وليمز Roger Williams الذى يعود إليه شرف وضع التسامح موضع التنفيذ فى رود إيلند Rhode Island حين كانت السلطة فى يده . وهو فى كتابه « القواعد الدموية فى الاضطهاد من أجل قضية الضمير » Bloudy Tenent of Persecution for Cause of Conscience المنشور سنة ١٦٤٤ ينادى بأن الحكومة إنما هى قوة زمنية محضة فلا يجوز أن يكون سلطة لها على أى معتقد دينى أو هيئة دينية « الكنيسة كأية شركة أو جمعية مثل شركة الهند الشرقية أو التجار الأتراك أو أية شركة أو جمعية فى لندن قد تتجزأ بكاملها وتنحل إلى أجزاء أو تزول تماماً ، ومع ذلك فالسلام فى المدينة لا يتعكر ولا يتضرر ».(١١) الكنيسة الصحيحة روحية فى طبيعتها . وهى لذلك فى غير حاجة إلى تأييد حاكم مدنى للمحافظة على مركزها . وواجبها ألا تستعمل الأسلحة الدنيوية بل « درع البر وخوذة الخلاص وسيف الروح » (١٢) ولا سلطة لها على العلائق بين الإنسان والله . وقد عدد وليامز العواقب السيئة التى تنجم عن الابتعاد عن النظرية القائلة بالانفصال بين الدولة والكنيسة وقبل ملتون هذا الموقف ذاته . وتعتبر رسالته ايريوباجتيكا Areopagitica المنشورة عام ١٦٤٤ دفاعاً كلاسيكيا عن حرية الضمير والتعبير . ذلك أن الرقابة تؤدى « إلى القضاء على كل علم ووقف الحقيقة ، لا لأنها تمنع استعمال المواهب ، وتشلها فيما يختص بما سبق أن توصلنا إليه من المعرفة فحسب ، ولكن لأنها توقف وتشل كل كشف يمكن تحقيقه فى الحكمتين الدينية والمدنية معا » . (١٣) « أعطنى قبل جميع الحريات الحرية لأعرف وأقول وأناقش وفقاً كما يقضى به الضمير » (١٤) تلك هى النتيجة التى وصل إليها نيوتون .

ومع أن فرق الأقلية قد تعتنق هذا الموقف ، ومع أن بعض المؤلفات قد تؤيده كما حدث فى كتاب جيريمى تايلور Gerémy Taylor الذى عنوانه « حرية النبوة » Liberty of Proplesying (١٦٤٦) ، فإن التسامح كمبدأ أكثر منه مجرد حل طارئ لم يؤخذ به على مستوى واسع إلا بعد أن آمن الناس بمقدرة العقل على أن يتوصل إلى الحقيقة بدون عون . وقد أدى المذهب العقلى النيوتونى إلى ظهور كتابين كبيرين : كتاب الكاتب الفرنسى بيير بييل Pière Bayle شرح فلسفى للنص » و «أجبرهم على الدخول» عام ١٦٨٦ وإلى دفاع لوك عن قانون التسامح الإنكليزى الصادر عام ١٦٨٩ فى « رسائل حول التسامح » . أما بييل فلا يقر بمقياس للحقيقة سوى العقل . « إن المحكمة العليا ، وهى آخر محكمة يلجأ إليها والتى تستأنف أحكامها ، هى العقل الذى يتحدث ببديهيات نور الطبيعة » [١٥] . فالعقل يعلم بوضوح أن إجبار أى إنسان أن يعتق أمراً ينبئه عقله بخطئه هو أمر لا عقلى ولا أخلاقى بصورة مطلقة . حتى لو كان القضاء على الخطأ بالقوة مبدأ صحيحاً فليس هنالك من حقيقة لها من اليقين ما يسوغ تطبيقنا لهذه النظرية « كل ما يسمح القيام به ضمير نير فى سبيل تقدم الحقيقة ، يسمح به ضمير مخطئ فيما يظن أنه هو الحقيقة » [١٦] ولا شك فى أنه لا يوجد حقيقة لها من اليقين ما يسوغ الاضطهاد ، وقد تخلى بييل عن فكرة الحقيقة المطلقة التى تأتى عن طريق الوحى وأخذ بالمفهوم العلمى للحقيقة التى يعتبرها شيئاً معروفاً بالتدريج . ولا يستطيع إنسان أن يحكم على عقل إنسان آخر . ولا يمكن أن يقف بين الإنسان وضميره حاكم سوى الله . حتى المعتقد الذى يبدو لنا مغلوطاً يجب التسامح به لأنه قد يكون حقاً . ويضيف بييل إلى هذا الدليل الريبى دليلاً أخلاقياً . ويقول بأنه ما من قوة ، مهما بلغت ، تستطيع أن تعدل معتقد إنسان بل كل ما تفعله هو أن تجعل من ذلك الإنسان مرائياً . ومن الخطأ فرض هذا الرياء على الناس وإذا زعم إنسان بأن الله أعطاه مثل هذا الحق فى فرض رأيه فهذا بذاته كاف لأن يدحض زعمه .

« من الذى جعل من المجالس النيابية الحكام المطلقين على حرية ضميرى ؟

لا شك فى أن الرغبة فى قهر الضمير هى جريمة ضد حقوق الله . . . . إنها لقضية بديهية أن كل إنسان يفعل أمراً يحكم ضميره عليه بأنه شر ، أو يمتنع عن فعل ما يأمره ضميره بفعله ، يرتكب خطيئة . . . وما من خطأ فى الدين مهما كانت طبيعته يعتبر خطيئة إذا ارتكب من غير إرادة . . . . إن لنا حقا لا يمكن التنازل عنه فى الإعلان عن تلك العقائد التى نعتبرها مطابقة للحقيقة الخالصة »[١٧] .

والحالة الوحيدة التى يجوز فيها قمع مذهب وتلك عندما يشكل هذا المذهب خطراً على الأمن العام . وإن أكبر خطر فى أى دين هو ألا يكون متسامحاً . ومن واجب الدولة أن تسمح بكل شىء إلا بعدم التسامح . وعلى أساس هذا المبدأ قال بيل بأن الكاثوليك غير جديرين بالتسامح وذلك لأنهم يدينون بالولاء إلى سيد أجنبى . إذ أن الإنسان الذى لا يدين لدولته المدنية لا يحق له أن يعيش فى ظلها « ذلك هو حكم الفرد الكاثوليكى الذى يعيش فى دولة يملك السيادة فيها بروتستانتى ، وذلك لأنه يستطيع دون الخروج على دينه أن ينسى يمين الولاء الذى أقسمه لسيده » [١٨] . والحقيقة أن بييل كان على حق يوم كان البابوات يحلون الأفراد من تبعات أيمانهم هذه .

أما دفاع لوك فكان مبنيا على هذه العلل الأخلاقية أكثر من الأدلة العلمية المبنية على صعوبة كشف الحقيقة المطلقة . فغاية الحكومة بالنسبة إليه هى غاية زمنية محضة ، وهى أن تحافظ على حقوق الأفراد . ولا علاقة لها مطلقاً بخلاص نفوس الناس. والكنيسة هى مجرد «جمعية حرة إرادية »[١٩]. وإذا ما تأذى الله من جراء الاعتقادات الخاطئة فذلك شأنه الخاص. ويوافق لوك على قول الإمبراطور طيباريوس « إذا أهينت الآلهة فلتعالج الأمر ، بنفسها » فالحكومة تستخدم القوة والقوة تعجز عن تبديل رأى « إنه لمن السخف أن تأمر القوانين بتنفيذ أمور ليس فى مقدور الناس تنفيذها . إن اعتقادنا بصواب هذا الأمر أو ذاك لا يعتمد على إرادتنا » [٢٠] وعلاوة على ذلك فلو قبلت بحق فرض التماثل فى الإيمان ولو

مرة واحدة فإنك تعطى هذا السلاح للديانات الكاذبة والصحيحة على السواء . فديانة واحدة تكون على صواب وجميع البلاد الأخرى على ضلال « وأن ما يزيد فى السخف ولا يلائم فكرة الألوهية أية ملائمة ، هو أن يدين الناس بسعادتهم أو شقائهم الأبديين إلى أمكنة ولادتهم . . . إنما هو صحيح وخير فى إنكلترا يجب أن يكون صحيحاً وخيراً فى روما وأيضا فى الصين وفى جنيفا » [٢١] . التسامح هو المبدأ الذى يعطى الإيمان الصحيح أفضل فرصة لأن يسود .

ويتفق لوك مع بييل على إخراج الكاثوليك من عداد من يجب التسامح إزاءهم للسبب ذاته ، أى « لأنهم يعلمون أن الرخاء لا يكون مع الهراطقة ، وأن الملوك الذين يجرمون يخسرون حقهم بتيجانهم وبممالكهم » [٢٢] . ولما كانوا يطيعون أميراً أجنبيا هو البابا فهم خطرون سياسياً . وهو يستثنى الملحدين أيضا « يجب أن لا نتسامح إزاء أولئك الذين ينكرون كيان الله . فالوعود والمواثيق والإيمان التى تحدد المجتمع البشرى لا تنطبق على الملحد . والاستغناء عن الله حتى بالفكر ينقص كل شىء . وإلى جانب ذلك فإن الذين يهدمون الدين بإلحادهم ويحطمونه ليس لهم دين فيتحدوا بهذا التسامح فى سبيل نشره» .[٢٣] وبعبارة أخرى كان عصر التنوير مستعداً للتسامح فى أمر الاختلاف الدينى لاالسياسى . وقد وضعت الحكومات الخط الفاصل أمام هذه النقطة حتى يومنا هذا . ولم يتخلص الكاثوليك فى إنكلترا من القيود السياسية المفروضة عليهم إلا عام ١٨٢٩ والملحدون عام ١٨٨٨ .

نادى جميع مفكرى القرن الثامن عشر بمبادئ التسامح ولكن بتفاوت فيما بينهم . ففولتير مثلا بالرغم من استعداده لمساعدة كل من وقع ضحية للاضطهاد — حتى اليسوعيين — لم يقل بتسامح واسع كالذى قال به بييل ولوك فذهب إلى ضرورة حصر الوظائف العامة والمراتب الرفيعة فى من يعتقدون بدين الدولة ، لأنه كان يعتقد أن الدين ضرورى لضبط الشعب . وقد كانت بروسيا أول دولة أوربية أعطت الحرية الدينية التامة وذلك فى حكم فريديريك الثانى صديق

فولتير . وحين شبت الثورة الفرنسية التى جلبت معها بالفعل موجة كبيرة من عدم التسامح السياسى بين الجانبين ظهر من ينادى بأنه ليس للحرية من حد على الإطلاق حتى احتج ميرابو على مجرد لفظة التسامح بقوله :

« الحرية الدينية التى لا حد لها أبداً ، هى فى نظرى حق مقدس إلى حد أن التعبير عنه بكلمة « التسامح » يبدو لى فى ذاته ضرباً من الاستبداد ، لأن السلطة التى تتسامح قد لا تتسامح أيضا » (٢٤) .

وقد احتج توماس بين Thomas Paine الاحتجاج ذاته فى «حقوق الإنسان» :

« ليس التسامح مضاداً لعدم التسامح وإنما هو تزييف له . فكلاهما ضربان من الاستبداد . أولهما يعطى ذاته حق حجب حرية الضمير والثانى حق منحها . فلو اقترح على البرلمان مشروع قانون عنوانه « قانون يسمح للخالق ، أو يعطيه الحرية فى أن يتقبل العبادة من يهودى أو تركى « أو لمنع الخالق من قبولها » لدهش جميع الناس وسموا ذلك كفرا . ولحدث ضجيج كبير . فادعاء التسامح فى الأمور الدينية ينكشف عندئذ دون قناع » (٢٥) .

ولكن قل من كان يرغب فى الذهاب إلى مثل هذا الحد . وليس بوسعنا ألا نعتقد بأن قادة القرن الثامن عشر نادوا بمبادئ التسامح الدينى لأنهم كانوا غير مبالين بالدين ، أكثر منهم مؤمنين بالتسامح ذاته . ومنذ ذلك الحين حتى يومنا هذا سببت مثل هذه المبادئ ارتباكا لا حد له إلى أولئك الذين لم يكونوا على استعداد لاتباعها إلى أبعد نتائجها المنطقية .

الاتجاه الكونى والدعوة للسلام :

إن ذات الأخلاق العقلية النفعية التى أدت إلى الخيرية والتسامح نشأ عنها أيضاً معارضة عميقة للحرب « والأفكار الوطنية الموروثة » بصورة عامة . ولم تبد الحرب ، بالشكل الذى كانت تثيرها فيه السلالات المالكة والطبقات التجارية مؤذية وضارة بصورة بديهية فحسب ، بل إن الروح بكاملها التى كانت تدفع

إلى تقدير الطبيعة البشرية والإنسانية والجنس البشرى ككل واحد ، مهملة أية فوارق معينة بين مختلف الجماعات أو الأفراد ، هذه الروح كانت تعارض الشعور القومى معارضة واضحة . وبنتيجة ذلك تعتبر الثقافة العلمية فى القرن الثامن عشر أقرب ما توصل إليه العصر الحديث من القرب إلى الروح الكلية الكونية التى ميزت الإمبراطورية الرومانية ثم ميزت العصور الوسطى بشكل آخر . لقد أدى المزاج العلمى إلى التخفيف من حدة الشعور الوطنى الذى رافق حركة النهضة بينما يبدو أن القوى الاقتصادية والطبقات التجارية ، فى دعوتها للتجارة الحرة الشاملة بدلا من الاقتصاد القومى الرومانتيكى ، كانت تسعى فى أول ما تسعى إلى التحرر من القيود الحكومية ، بدلا من التأييد الحكومى السابق . ولكن إحياء القومية إبان حروب الثورة الفرنسية ، ونمو المصالح الاقتصادية الجديدة مع الثورة الصناعية ، كل ذلك جعل من تاريخ القرن التاسع عشر قصة مختلفة . إلا أن كبار المفكرين فى عصر العقل اعتبروا هذه المظاهر للقومية مظاهر لاعقلية ولا طبيعية وبالغة الأذى بالازدهار الإنسانى . ولم يحجم بعض المحافظين كصموئيل جونسون — وكان فى جميع الأمور الأخرى متفقاً مع حزب المحافظين البريطانى — أن يعلن أن « الوطنية هى آخر ماجأ لاوغد » . بينما عبر ليسنغ Lessing ، وهو الزعيم الكبير للتنوير العقلى فى ألمانيا ، عن رغبة صادقة إذ عنى « أن يكون فى كل بلد أناس ترفعوا عن أهواء الغوغاء وعرفوا بالضبط متى لا تُعد الوطنية فى عداد الفضائل »(٢٦) .

وهكذا نادوا بالمثل الأعلى الكونى عوضا عن المثل الأعلى الوطنى ، وهو مثل أعلى ذو شمول واسع يختلف فى الاتجاه الحديث فى الدولية لأنه لا يتعرف على ولاء متوسط بين الفرد والإنسانية الواحدة . وقد بدا طبيعيًّا وبديهيًّا لأمثال هؤلاء الرجال أن واجب المفكر أن يعتبر نفسه مواطناً للإنسانية بصورة عامة لا لبلد معين . وسنختار اثنين من الممثلين البارزين لوجهة النظر هذه وهما فولتير وغوته . وفولتير رغم أن فكره كان منصبًّا على إصلاح أحوال الحياة فى فرنسا ، إلا أنه

كان فى عواطفه وتأثيره أوربياً بل رجلا عالمياً . ولم يجد أية فوارق بين الناس والبلاد إلا فوارق العقل والإنسانية « إن جميع الكتاب يعتنقون الفكرة القائلة بأن كل إنسان يجب أن يكون حراً فى اختيار وطنه»(٢٧) . وكتب إلى أولئك الذين كانوا يبحثون عن عمل لدى ملك بروسيا المستنير : « إذا كان هنالك أى شىء تشكو منه فى بلادك فإنك تفعل خيراً فى أن تجد لنفسك بلداً آخر » (٢٨) . وفعل فولتير ذاته ما كان يبشر به ، فقبل الخدمة عند فردريك وأنهى أيامه فى سويسرا . « يكون للفرد وطن واحد إذا كان يحكمه ملك صالح . ولا يكون له أى وطن إذا كان يحكمه ملك شرير » (٢٩). إن أكثر الناس الذين يعتقدون أنهم يحبون وطنهم إنما يحبون فى الحقيقة الخيرات التى ينتفعون بها منه . فالقضية قضية مصلحتهم الاقتصادية قبل كل شىء .

لكن عداءه الرئيسى للوطنية يعود للسبب الإنسانى إذ يبدو أنها تثير حقداً إزاء باقى الجنس البشرى . فحجة الإنسان لوطنه حسب الاعتبار العام تعنى كراهية جميع البلاد الأجنبية .

« من المحزن أن المرء فى كثير من الأحوال لايكون وطنياً صالحاً بمعاداة باقى الجنس البشرى . كان كاتو — ذلك المواطن الصالح — يقول فى قديم الزمان أمام مجلس الشيوخ الرومانى « ذلك هو رأيى . ولتهدم قرطاجنة » . ولايكون المرء وطنياً صالحا إلا إذا تمنى لبلده الإثراء عن طريق التجارة ، والقوة عن طريق السلاح . ولكن من الواضح أن بلداً ما لا يمكن أن يغتنى إلا على حساب بلد آخر ، وأنه لا يستطيع أن يغزو دون أن يؤدى ذلك إلى تعاسة الآخرين . تلك هى حالة الجنس البشرى : وهى أنه إذا تمنى المرء العظمة لبلاده تمنى التعاسة لجيرانه أما ذلك الذى يتمنى ألا تصبح بلاده أكبر أو أصغر ، أغنى أو أفقر ، فهو مواطن للكون » (٣٠) .

وعلى ذلك أثار فولتير حرباً لا توقف فيها ضد حماقات الوطنى . وكل قارئ يتذكر ذلك الهجاء الوارد فى الفصول الأولى فى كانديد حيث يقع البطل ضحية

حيلة فيدخل فى جيش ملك البولغاريين أثناء حربه مع الآباريين . قال :

« لم يكن هنالك شيء يعادل فى الجمال والروعة والبهاء والتنظيم ذينك الجيشين . فالأبواق والمزامير والصنوج والطبول والمدافع كانت تحدث انسجاما لم يحصل مثله فى الجحيم . وبدأت المدافع أولا بأن حصدت ما يقرب من ستة آلاف رجل فى كل معسكر . ثم أزالت البنادق من هذا العالم — أحسن العوالم الممكنة — بين تسعة وعشرة آلاف جندى تقريباً كانوا يعيثون فى سطح الأرض وكانت الحراب أيضاً سبباً كافياً لموت بضعة آلاف من الرجال . وبلغ المجموع زهاء ثلاثين ألف نفس . أما كانديد الذى كان يرتجف كالفلاسفة فقد اختبأ قدرما استطاع فى أثناء هذه المجزرة الرائعة البطولة . وأخيرا بينما كان كل من الملكين يوجه صلاة شكر خاصة لله Te Deum فى معسكره بعد المعركة . . . مر كانديد بين أكوام الموتى والأحياء ووصل قرية مجاورة فوجدها كومة من رماد : فقد كانت قرية من بلاد العدو أحرقها البلغاريون وفقا لقواعد الحقوق العامة . فهنا شيوخ أقعدتهم الضربات كانوا يرقبون نساءهم وهن يمتن بعد الذبح وأطفالهن على صدورهن التى سالت منها الدماء . وهنالك فتيات بقرت بطونهن يرددن أنفاسهن الأخيرة بعد أن أشبعن الحاجات الطبيعية لدى بعض الأبطال . وعلى مقربة منهن أخريات نصف محروقات يستغثن من أجل القضاء التام عليهن . وكانت الرؤوس متناثرة على الأرض إلى جانب الأذرع والأرجل المقطوعة . هرب كانديد بأسرع ما يستطيع إلى قرية أخرى كانت من قرى البلغاريين وكان الأبطال الأيبيريون قد مثلوا فيها ذات التمثيل . وتابع كانديد سيره فوق أعضاء مرتعشة وبين الأخربة حتى وصل أخيراً خارج مسرح الحرب »[٣١] .

واستطاع غوته بدوره أن يرتفع فوق جميع التشبثات كالوطنية والأمجاد العسكرية . قال :

« يحب الشاعر كإنسان وكمواطن البلد الذى ولد فيه ، ولكن وطن قواه الشعرية وعمله الشعرى هو الخير والنبل والجمال . وهى كلها غير مقيدة بمقاطعة خاصة

أو بأرض معينة . حتى إذا وجدها فى أى مكان وقف عندها واستوحى منها .
وهو فى هذا يشبه النسر الذى يحلق حراً فوق كل أرض والذى لا فرق عنده بين
أن يكون الأرنب الذى ينقض عليه فى بروسيا أو فى ساكسونى . فما هو إذن
معنى محبة المرء وما معنى أن يكون وطنياً ؟ وإذا قضى شاعر حياته يحارب الأفكار
المستوطنة الشريرة ، ويزيل النظرات الضيقة ، وينير عقل شعبه ويطهر ذوقهم
ويسمو بآرائهم وأفكارهم فأى عمل أفضل من هذا العمل يمكن أن يقوم به ؟
وكيف يمكن أن يكون أكثر وطنية ؟ » (٣٢) .

« الأحقاد القومية أمور ذات لون خاص . وأنت تجد دائماً هذه الأحقاد
على أشد وأعنف ما تكون بين أحط مراتب الثقافة . ولكن هنالك مرحلة تختفى
عندها تماماً إذ عندها يقف المرء بصورة ما فوق جميع الأمم ، ويحس سعادة شعب
مجاور أو تعاسته كما لو كانت فى نفسه . لاءمت هذه المرحلة من الثقافة طبيعتى
وقد تمكنت فيها تماماً قبل أن أبلغ الستين من عمرى»(٣٣) .

وعلى ذلك استطاع أن يقف غوته جامداً غير متأثر أمام ساحة معركة ،
مفكراً فى قوة نابليون الغازى ومقدرته بينما كان مواطنوه يبحثون بحماسة عن الوسائل
لطرد الغازى الأجنبى .

أخذت هذه الروح الكونية تقوى وتشتد حتى إنها فى سنة ١٨٠٥ — وهى
بالضبط السنة التى تحول فيها « فخته » إلى قومى متحمس وكان مصدر وحى
للكثيرين من الألمان فيما بعد . قال فى هذه المشكلة مجيباً على ذلك السؤال :

« ما هو وطن المسيحى الأوربى المثقف حقاً ؟ إنه بصورة عامة أوربا .
وبصورة خاصة وفى كل عصر ذلك البلد الأوربى الذى يبلغ ذروة الحضارة .
كل بلد يمعن فى الضلالة لا بد أن يهدى على وجه التأكيد . وعند ذلك يهبط
من ذروة الحضارة التى كان يقف عليها . ولكن لما كان يقع ، بل لا بد له من
الوقوع ، ترتفع بلاد غيره . وبين هذه بلد واحد بارز يقف الآن فى الذروة التى
وقف عليها سابقه من قبل . إن الذين يتعلقون بالأرض ويرون وطنهم فى التربة

والنهر والرابية يظلون مواطنين للدولة المنهارة . ويحتفظون بما رغبوا فيه وما يجعلهم سعداء . لكن الروح التى تشبه الشمس تنجذب وتتلفت حيث النور والحق . وبوسعنا أن نجد الراحة فى هذا الاتجاه الكونى ، لا تزعجنا أبداً أفعال الدول الأخرى ومصائرها ونظل براحة نحن وسلالتنا حتى نهاية الزمن» (٣٤) .

ولعل تطلع الناس إلى اضمحلال الفوارق القومية وإلى قيام علاقات شاملة بين الأفراد كان السبب فى أن عصر العقل — الذى أسرف فى اللطف والإنسانية فى جميع الأمور لم يحدث أى تغير حقيقى فى نظرية العلاقات الدولية التى تم وضعها أثناء عصر النهضة . ويبدو مرجحاً أنه لو لم يكن الاتجاه القومى هدفهم لكانوا أدخلوا فى القانون الدولى ذات المفاهيم الهدامة والمطهرة التى استعملوها فى كل حقل آخر . لكن الذى حصل هو أن المتشرعين حين نظموا ووضعوا مجموعة الحق العام ، فقد ثبتوا فى الوقت ذاته مفهوم الدولة القومية ذات السيادة المطلقة غير المسؤولة . وعلاوة على ذلك فإن تلك النظريات السياسية كلها ، التى دعت أما إلى حكومة مركزية قوية ، أو شهدت كما فعل روسو ، على سيادة الشعب فوق أى شىء آخر ، مهما كانت قيمتها فى نقل أسس السلطة ضمن الدولة الواحدة ، فإنها لم تؤد إلا إلى تشديد الاحتكاك بين الأمم . فالدستوريون ودعاة الحكم المطلق كالديمقراطيين ، والنفعيين ، اتفقوا جميعا على اعتبار الدولة القومية هى المركز الأعلى للسلطة . ثم إن الفئة الأخيرة خاصة — أى أن فئة النفعيين — الذين اقتسموا مع أتباع روسو ولاء الناس فى نهاية القرن ، أصبحوا أكثر فئة داعية إلى الدولة غير المسئولة . وكان جون أوستن John Austin من أتباع المذهب النفعى هو الذى شدد فى أوائل القرن التاسع عشر على سلطة البرلمان المطلقة فى وضع القوانين التى يرغب فى وضعها ضد الأقلية الداخلية والدول الخارجية . ولم يحاول أى إنسان أن يطبقها فى الواقع العملى . وقواعد الأسقف سان بيير مناهج من هذا القبيل عندما اجتمع مؤتمر أوترخت فى نهاية حرب الولاية الأسبانى . وأعد مثلها الفيلسوف الألمانى كانط فى أثناء حروب الثورة الفرنسية

إلا أنها لم تأت بأية نتيجة عملية على الإطلاق . فقد تأمل سان بيير أن يتمكن من إحياء « مشروع السلام الدائم » الذى وضعه هنرى الرابع ، وذلك باتحاد ملوك أوربا على أساس إيجاد مؤتمر أو مجلس شيوخ ، يضم ممثلين عن الملوك وتأليف جيش مشترك « لرد الأعداء الخارجين ولتقديم المساعدة السريعة الفعالة إلى الحكام وكبار القضاة ضد المتآمرين العصاة والثائرين»[٣٥] . لكن جميع الفوارق الدستورية والديمقراطية كانت مناوئة لقيام عصبة الحكام هذه التى ربما تمكنت من المحافظة على السلام على حساب ما اعتبره الناس أكبر قيمة من السلام . فكانط ذهب فى رسالته « فى السلام الدائم» On perpetual Peace (١٧٩٥) إلى أن أية جمعية أمم فعالة يجب أن تؤسس على حكومة شعبية ، مشترطا أنه لما كانت مسئولية الحروب تقع على الملوك إلى حد بعيد ، فجميع الأعضاء يجب أن تقوم فى بلادهم حكومات شعبية ، وأن القانون الدولى يجب أن يدعمه اتحاد من الدول الحرة ، وأن الملكية الفردية فى الأراضى الأجنبية يجب ألا يسمح بها وأنه لا يحق لأية دولة أن تتدخل بالعنف فى دستور دولة أخرى وإدارتها الداخلية . لكن لم تكن أية حكومة على استعداد لأن تقبل أيًّا من هذه الشروط وحين انبثقت العصبة الدولية للحلف المقدس عن مؤتمر فينا ، كانت مؤسسة على مبادئ محافظة جعلت وقوفها فى وجه التيارات القومية والديمقراطية المتزايدة أمرا مستحيلا. وأقصى ما وصلت إليه رؤى مفكرى القرن الثامن عشر ، لم تكن عصبة أمم ، بل حكومة أوربية واحدة أو حكومة عالمية تحكم رعايا متساوين .

ولقد كان نابليون وما حلم به من إمبراطورية كلية هو الذى جسم على أحسن شكل فى هذا الأمر وفى أمور أخرى كثيرة ، المثل العليا للقرن الثامن عشر ، والذى اقترب أقصر ما يمكن من تحقيق مثل هذا « السلام الغالى » Pasc Gallica أو « السلام الفلسفى النابليونى » Pasc Philosophoica Napoleonica إذا أردنا تعبيراً أفضل. غير أن قوى القومية والثورة الصناعية عندما اتحدت مع بعضها البعض جعلت تكرار مثل هذه المحاولة أمراً مستحيلا .

فكرة التقدم :

لكن كبار رسل التنوير كانوا يؤملون تحقيق المجتمع الأمثل للجنس البشرى عن طريق انتشار العقل والعلم بين أفراد الناس ، وأن يؤسسوا بتأثير هذا الانتشار ألف سنة من الحكم الصالح والقضاء على الشيطان . ومنذ بداية العصر أخذ يرتفع نشيد متزايد فى تعظيم التقدم بوساطة التعليم . وقد وضع كل من لوك وهيلفيسيوس وبانثام أسس هذا الحلم الكريم ، واعتقد جميع الناس فى أية مدرسة كانت وبكل ما فى طبائعهم من قوة – باستثناء من تمسكوا بالعقيدة المسيحية فى الخطيئة الأصلية مثل مالثوس – أن الجنس البشرى قادر على إدراك الكمال . وأخيرا أمسكت البشرية بيديها مفتاح مصيرها : إذ فى استطاعتها أن تجعل من المستقبل ما تريد على وجه التقريب . ولم تبق هنالك ثمة حدود للازدهار البشرى لا يمكن تخطيها طالما يستطيع الإنسان تهديم ما فى الماضى من أخطاء حمقى والرجوع إلى الاستثمار العقلى للطبيعة .

إنه لمن الصعب علينا أن نتحقق من مقدار حداثة هذا الإيمان بالتقدم البشرى. ويبدو أن العالم القديم لم تكن لديه أية فكرة عنه . فاليونان والرومان كانوا يعتقدون أن العصر الذهبى حصل فى الماضى ثم انحط الإنسان بعده . ولم يكن بوسع القرون الوسطى بالطبع أن تحمل مثل هذه الفكرة . أما النهضة التى حققت أشياء كثيرة فلم تستطع أن تتصور إمكان ارتفاع الإنسان ثانية إلى مستوى العصور القديمة المجيدة إذ أن جميع أفكارها تتجه صوب الماضى . ولم يجرؤ الناس على مثل هذا الطموح الذى لا يعرف حدًّا إلا بعد نمو العلم فى القرن السابع عشر . ويعود إلى فونتنيل Fontenelle الذى امتدت حياته الطويلة من أيام ديكارت إلى الموسوعة الفضل الأكبر فى أنه غرس تدريجياً فى القرن الثامن عشر هذا الإيمان بالتقدم . كان معمماً للعلم الديكارتى . وكان يأمل أن تستطيع أوربا بفضل العلم والعقل ، لا أن تساوى العصور القديمة فحسب ، بل أن تفوقها بكثير .

ولقد أعلن أن جميع الأفراد مصنوعون من مادة واحدة . فنحن لا نختلف عن أفلاطون وهوميروس بل لنا مستودع من الخبرة البشرية المتراكمة أغنى مما كان لديهم بكثير . والناس يحترمون تقدم السن ، لما يأتى به من خبرة وأننا نحن المحدثين الذين نمثل فى الحقيقة تقدم العالم فى السن ، على حين يمثل القدماء فتوته ، ويعرف عالم اليوم ما يزيد عما كان يعرفه عالم كان يعيش تحت حكم أوغسطس بمقدار عشرة أضعاف . . . وطالما يستمر الناس فى جمع المعرفة فسيكون التطور محتوماً كنمو الشجرة . وليس هنالك من سبب يدفع بنا فى أن نتوقع انقطاع ذلك .

قد يبدو هذا الرأى عادياً . ولكنه بالنسبة لمعاصرى فونتنيل بدا فى أعلى ذروة من الإلحاد . وقد وجد نفسه فى قلب معركة ضارية وانقسمت فرنسا بكاملها فى الصراع بين القدماء والمحدثين . وخلد سويفت Swift فى مؤلفه « معركة الكتب » Battle of the books صورة للصراع كما نشبت فى إنكلترا. ولكن لم يكن هنالك مجال للشك حول النتيجة النهائية. فجميع العلماء من ديكارت ومن جاء بعده احتقروا القدماء ونجحوا فى توطيد دعائم الإيمان بالتقدم . وعندما حل منتصف القرن التالى أقر بوضوح أن العالم القديم يستطيع أن يحافظ على مكانته فى حيز الآداب وحدها . وعندما أهمل الذوق الكلاسيكى أثر نمو المدرسة الرومانطيكية أخذ القدماء ينحسرون المعركة حتى فى هذا المضمار .

وقد قيض لكوندورسيه أن يلخص آمال العصر بكامله وثقته . فحياته كرياضى ورجل دولة وحرب وثورى تعتبر رمزا لروح الثورة الفرنسية بالذات . ولما لم تعتبر أفكاره منسجمة مع الضرورات العملية للسياسة الفرنسية ، اضطر أن يهرب للنجاة بحياته ، وأن يختبئ ضمن غرفة خلفية فى أحد المطاعم ، وينتحر فى آخر الأمر لكى ينجو من المقصلة . وبينما التهمته القوى التى بشر بها بحماسة وبينما كان يرتجف وهو فى مخبئه لسماع كل صوت ويعيش فى خوف مستمر من الموت الذى غلبه أخيراً ، استطاع أن ينسى قدره تمام النسيان أمام الرؤيا

التى أخذت بمجامع نفسه : رؤيا الجنس البشرى بكامله يتقدم حثيثاً بفضل الثورة الكبيرة . وحين كان مختبئاً لينقذ حياته صرف وقته فى تأليف أسمى كتاب واثق وضع على الإطلاق : تاريخ تقدم الروح الإنسانية. Histoire du progrés de l'Eprit Humain وهو الرمز الملائم لفرنسا بذاتها. فرنسا المستعدة أن تبذل أفضل دمائها على ساحات القتال فى أوربا لكى تعرف الأجيال المقبلة ، بفضل تضحياتها المجيدة معنى الحرية . وهو إذ ينظر إلى الماضى يجد ما فيه من النمو السريع المتزايد فى حقل المعرفة والتنوير ، منبراً تستطيع نفس الإنسان أن تندفع منه إلى أمجاد المستقبل .

ولم تعد صرخة كوندورسيه « لنعد إلى الطبيعة » بل أصبحت « لنسر قدما نحو المثل الأعلى . »

« نتيجة عملى هى أن أظهر بالاعتماد على التفكير أو على الحقائق أنه ليس هنالك من حد لاكتمال القوى فى الإنسان . وأن مقدرة الإنسان على الكمال هى فى الحقيقة لا متناهية . وأن تقدم هذا الاكتمال الذى أصبح مستقلا عن أية سلطة قد ترغب أن تضع حدًّا له — لا حد له سوى مدة حياة هذه الكرة التى وضعتنا الطبيعة عليها . لا شك فى أن هذا التقدم قادر على السير بسرعة أكثر أو سرعة أقل . لكنه لن يعود القهقرى إلى الوراء أبدا وعلى الأقل ما دامت الأرض تشغل ذات المكان فى نظام الكون ، وما دامت القوانين العامة لهذا النظام لا تحدث على الكرة تخريباً عامًّا ، أو تغيرات تجعل الجنس البشرى عاجزا عن أن يحافظ على ذاته وأن يستخدم ذات القوى ويجد ذات الموارد » (٣٦) .

إن مبادئ الثورة أى إيمان القرن الثامن عشر بالعقل ستنتشر فوق الأرض بكاملها . والحرية والمساواة — مساواة صحيحة فى الاقتصاد والاجتماع والفكر ، ستقوى باستمرار واطراد وسيخيم السلام على الأرض ، « وستعتبر الحرب أكبر وباء وأفظع جريمة » (٣٧) بل أكثر من ذلك كله فإن تنظيم المعرفة على شكل أفضل ، وتسخير الذكاء فى تحسين كيفية الإنسان ، العضو الحى ، سيؤدى لا إلى القضاء

على الأمراض وتطويل معدل الحياة الإنسانية إلى ما لانهاية له فحسب ، بل إلى تحقيق أكمل الشروط للحياة الإنسانية الطبية تحقيقاً فعلياً .

وينتهى وسط الكوارث الشخصية التى انهالت عليه إلى نغمة من التفاؤل السامى :

« أية صورة رائعة للجنس البشرى ، إذ يتحرر من قيوده ، وينعتق من عبودية الصدفة وكأنه ينعتق من أعداء التقدم ، ثم يسير بخطى ثابتة أكيدة على طريق الحقيقة والفضيلة والسعادة تعن للفيلسوف فتعزيه عن الأخطاء والجرائم والمظالم التى ما زالت الأرض تعج بها ، والتى كثيراً ما يقع هو ضحيتها . وهو يجد مكافأة لجهوده من أجل تقدم العقل والدفاع عن الحرية فى تأمل هذه الرؤيا . عند ذلك يجرؤ على ربط جهوده بالتسلسل الأزلى للقدر الإنسانى . وهو يجد هنالك المكافأة الصحيحة للفضيلة . وتلك هى اللذة فى أنه خلق خيرا ثابتاً ، لا يستطيع القدر أن يهدمه مهما وعد من ثواب ، فى مقابل إعادة الأفكار الموروثة والعبودية . وهذا التأمل هو ملجأ لا تستطيع ذكرى مضطهديه أن تلاحقه إليه . وحيث يعيش بالفكر مع الإنسان الذى توطدت حقوقه وكرامة طبيعته ، ناسياً البخل والخوف والحسد والعذاب والفساد . إنه هنالك ليعيش حتى مع إخوانه فى نعيم خلقه عقله ، تغنيه محبته للإنسانية أطهر الأفراح »[٣٨]

وبوسعنا أن ننهى دراستنا للقرن الثامن عشر بمقطعين يمثلان ما عنت مآثره بالنسبة إلى الذين عاشوا فيه . الأول مأخوذ من تاريخ للفلسفة كتبه ج . ب . بوهل J. B. Buhle عام ١٧٦٦ قال :

« نحن نقترب الآن من أحدث الأدوار فى تاريخ الفلسفة . وهو أعظم الأدوار وأكثرها بهاء لا فى تاريخ الفلسفة فحسب ، بل فى العلوم والفنون والحضارة الإنسانية بصورة عامة . فالبذور التى غرست فى القرون السابقة للقرن الثامن عشر أخذت تزهو فيه . وليس بوسعنا أن نقول عن أى عصر ، قدر ما نستطيع أن نقول عن هذا العصر ، إنه استخدم مآثر العصور التى سبقته لكى يخطو

بالإنسانية إلى كمال طبيعى وفكرى وأخلاقى أكبر . وقد بلغ من العلو بحيث لو قارناه بقيود الطبيعة البشرية ، ومجرى خبرتنا الماضية ، لوجب أن ندهش حقاً إذا استطاعت عبقرية الأجيال المقبلة أن تحافظ على مثل علوه »[٣٩].

وعلى قبة مستديرة فى كنيسة القديسة مرغريت فى غوثا Gotha فى ألمانيا كشفت حديثاً رسالة وضعت عام ١٧٨٤ لتقرأها الأجيال التالية :

« يشغل جيلنا أسعد دور فى القرن الثامن عشر . فالأباطرة والملوك ينزلون عن عليائهم الرهيبة ، محتقرين الأبهة والعظمة ليصبحوا آباء وأصدقاء لشعبهم وموضع أسرار لهم . ويمزق الدين ثوبه الرهبانى لكى يظهر فى جوهره الإلهى . ويخطو التنوير خطوات كبيرة . ألوف من إخواننا وأخواتنا الذين عاشوا سابقا فى جمود مقدس تستعيدهم الدولة من جديد . الحقد الطائفى والاضطهاد من أجل الضمير ، آخذان فى الزوال . ومحبة الإنسان وحرية الفكر تكسبان المكانة العليا. والعلوم والفنون آخذة بالازدهار ونتبصر عميقاً فى معمل الطبيعة . الصناع والفنانون يدركون الكمال ، والمعرفة النافعة تنمو بين جميع الطبقات . هذا وصف صادق لعصرنا . لا تنظروا من عل إلينا إذا ارتفعتم أكثر مما نرى . بل عليكم أن تعروا من الصورة التى رسمناها لكم مقدار ما جاهدنا بشجاعة وقوة لرفعكم إلى المستوى الذى أنتم فيه الآن ولتستطيعوا البقاء فيه . اعملوا الشىء ذاته لمن يخلفكم ، وكونوا سعداء »[٤٠] .

المراجع

1. Montesquieu, *Lettres Persanes.*
2. Samuel Clarke, *Discourse on Natural Religion.*
3. *Ibid.*
4. Bishop Butler, *Sermon*, Preface to Sermon I, II.
5. Hume, *Enquiry concerning the Principles of Morals*, sec. 2, Pt. II; sec. 5, Pt. II.
6. Diderot, *Supplément au voyage de Bougainvilee*, sec. 3.
7. Rousseau, *Emile*, Book I.
8. Quoted in L. Ducros, *Les Encyclopédistes*, 368.
9. Burke, quoted in F.S. Marvin, *Western Races and the World*, 134.
10. Condorcet, *Progrès de l'Esprit Humain*, 10e. Epoque.
11. Roger Williams, *The Bloudy Tenent of Persecution for Cause of Conscience*, ch. VI.
12. *Ibid.*, ch. XLV.
13. Milton, *Aeropagitica.*
14. *bid.*
15. Bayle, *Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ*, *Oeuvres*, II, 367.
16. *Ibid.*, 422.
17. Bayle, *Critique Générale*, *Oeuvres*, II, 76, 77; *Commentaire philosophique*, II, 422; *Supplément au commentaire philosophique*, II, 504; *Nouvelles lettres critiques*, II, 227.
18. *Supplément au commentaire philosophique*, II, 540.
19. Locke, *Letter on Toleration.*
20. *Ibid.*
21. *Ibid.*
22. *Ibid.*
23. *Ibid.*
24. Mirabeau, quoted in J.B. Bury, *History of Freedom of Thought*, 111.
25. Thomas Paine, *Rights of Man.*
26. G.E. Lessing, quoted in T. Ziegler, *Die Geistigen Stromungen des 19. J. in Deutschland.*
27. Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, art. "Philosophe".

28. Voltaire, *Lettre à Maupertuis*, 21 July, 1740.
29. Voltaire, *Dict. Phil.*, art. "Patrie".
30. *Ibid.*
31. Voltaire, *Candide*, ch. III.
32. Goethe, *Conversations with Eckermann*, March, 1832.
33. *Ibid.*, March 14, 1830.
34. J.G. Fichte, *Die Grundzuge des gegenwartigen Zeitalters.*
35. Abbé de Saint-Pierre, *Articles of the Fundamental Treaty for Preserving the Peace of Europe* (1713).
36. Condorcet, *Progrès de l'Esp it Humain*, Epoque I.
37. *Ibid.*, Epoque X.
38. *Ibid.*
39. G.B. Buhle, quoted in F. Paulsen, *System of Ethics*, 147.
40. Hettner, *Litteratur des 18. Jahrhunderts*, III, 2, 170.

المصادر

كتب عامة

J.B. Bury, *History of the Freedom of Th ught;* J.M. Robertson, *Short History of Free Thought;* W.E.H. Lecky, *Rationalism in Europe;* L. Ducros, *Les Encyclopédistes.*

علم الأخلاق

L. Stephen, *English Thought in the Eighteenth Century;* histories of ethics by F. Paulsen, W. Wundt. J. Martineau, F. Jodl. Selections in L.A. Selby-Bigge, *British Moralists.* Thomas Hobbes; John Locke; R. Cudworth, *Jntellectual System of the Universe;* S. Clarke, *Discourse on the Obligations of Natural Religion;* Lord Shaftesbury, *Characteristics*, ed J.M. Robertson ; F. Hutcheson, *Inquiry into the Ideas of Beaty and Virtue;* Hume, *Treatise*, Bk. III, *Enquiry concerning the Principles of Morals;* Joseph Butler, *Sermons upon Human Nature;* Adam Smith, *Theory of the Moral Sentiments.* William Paley, *Principles of Morals and Political Philosophy;* Jeremy Bentham, *Principles of Mo als and Legislation.* Helvetiùs, *De*

l'Esprit; Diderot, *Supplement to Voyage of Bougainville;* Holbach, *System of Nature;* Rousseau, *Emile* Volney,*La Loi Naturelle.* For humanitarianism Raynal, *Histoire des Deux Indes;* C. Beccaria, Crimes and Punishment.

التسامح

E.W. Nelson and others, *Persecution and Liberty;* W.E. Garrison, *Intolerance;* D.S. Muzzey, in *Essays in Intellectual Hist. dedicated to J.H. Robinson;* H.W. Van Loon, *Tolerance;* A.A. Seaton, *Theory of Toleration under the Later Studarts;* T.V. Smith, *Creative Sceptics;* H.M. Kallen, ed., *Freedom in the Modern World.* Milton, *Areopagitica,* Hales ed., Roger Williams, *The Bloudy Tenent of Persecution for Cause of Conscience;* Jeremy Taylor, *Liberty of Prophesying.* The classic defenses: John Locke, *Letters concerning Toleraticn;* P. Bayle, *Philosophical Commentary on the Text, "Compel them to enter in"*, in *Oeuvres,* II. Thomas Paine, *Age of Reason, Rights of Man.* Lessing, *Nathan the Wise.*

الاتجاهات فى السلام والكونية

Voltaire, *Candide,* etc. *Phil. Dict.,* art. "Patrie" Abbé Saint-Pierre, Project for Perpetual Peace (app. to Duggan, *League of Nations*); Immanuel Kant, *On Perpetual Peace.* Gœthe, esp. in *Conversations with Eckermann.*

التقدم

J.B. Bury, *The Idea of Progress;* W.D. Wallis, *Culture and Progres;* F.J. Teggart, ed., *The Idea of Progress, a Collection of Readings;* R. Flint, *History of the Philosophy of History;* J. Delvaille, *Histoire de l'Idée de Progrès jusqu'à la fin du* 18e *siècle.* Swift, *Battle of Books;* Condorcet, *History of the Progress of the Human Spirit;* Herder, *Ideas for the History of Humanity.*









هذا الكتاب

« . . . أما هذا الكتاب الذى يضعه مؤلفه ومترجمه وناشروه بين أيدى القراء اليوم فيتحدث بإفاضة عن حقبة من هذا التاريخ – تاريخ الإنسانية الفكرى – وعن أثرها فى تطور المجتمع الإنسانى على الأجيال إلى عصرنا الحديث . وهو بهذه المثابة محاولة جريئة جديرة بالتقدير والإكبار وجدارتها بالتقدير أكثر وضوحاً فى نظر الذين يعتقدون عن إيمان أن تاريخ الإنسانية يتلخص فى تطور تفكيرها ، لأن هذا التطور هو المتصل على الزمان وكل حلقة من سلسلته باقية إلى اليوم قيد البحث والتمحيص من جانب العلماء والمفكرين ومن يعتقدون أن مصير الإنسانية رهن فى النهاية بمصير العقل الإنسانى يوم يبلغ كماله فتبلغ الإنسانية وحضارتها مثل هذا الكمال . فإذا ما قدر لهذا اليوم أن يكون ، ارتسمت أمام المؤرخ وأمام المفكر صورة كاملة للخطوات التى قطعتها الإنسانية خلال العصور وفى مختلف أرجاء العالم كى تبلغ هذا الكمال . . . »

من مقدمة
الدكتور محمد

« كتاب لابد أن يقرأ »



دار المعارف بمصر